

MAX PRIBILLA

**UM
KIRCHLICHE
EINHEIT**

Class

261.9 S

Book

P53

General Theological Seminary Library

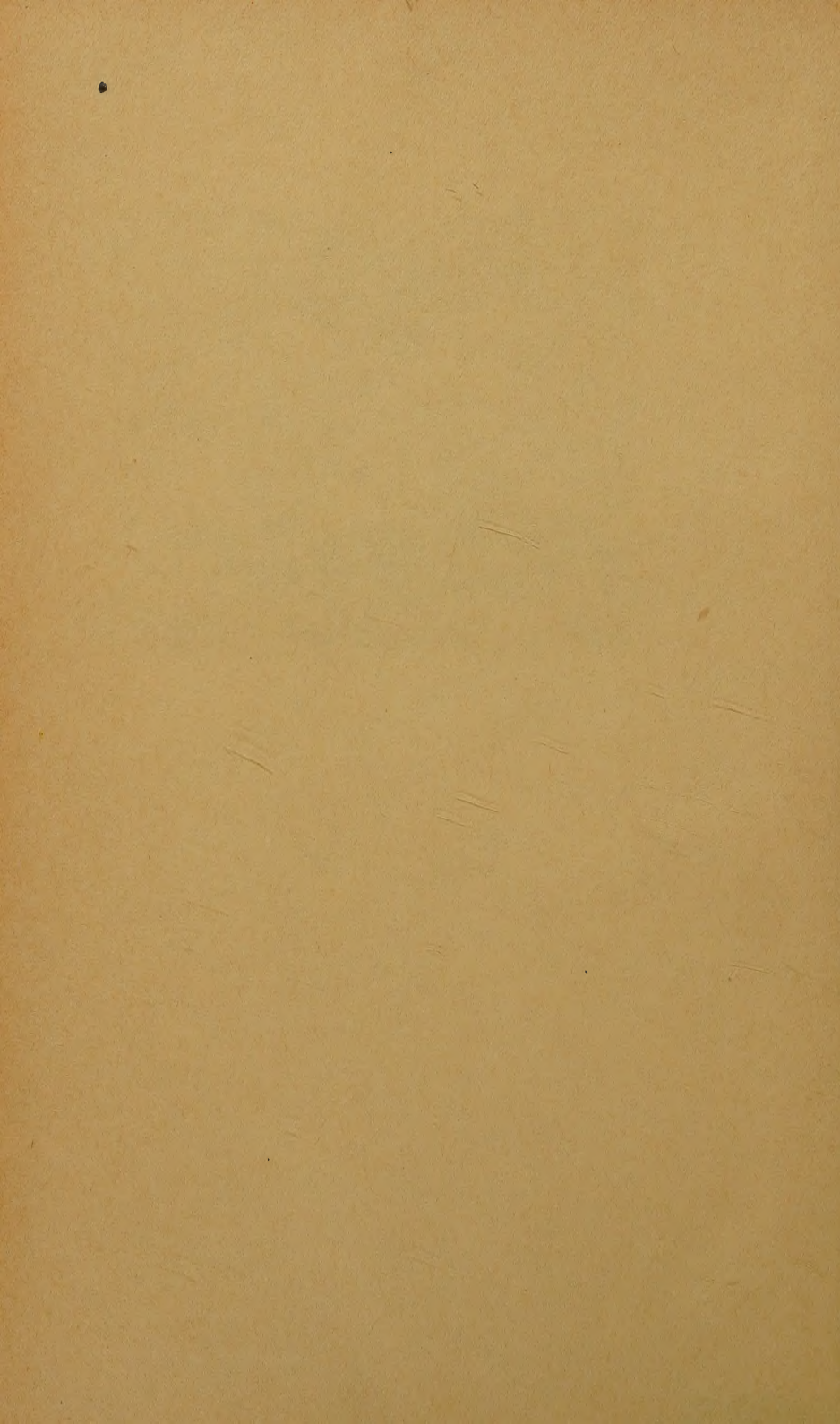
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG



PRIBILLA / UM KIRCHLICHE EINHEIT

Veröffentlichung des Katholischen Akademikerverbandes

UM KIRCHLICHE EINHEIT

STOCKHOLM * LAUSANNE * ROM

GESCHICHTLICH-THEOLOGISCHE DARSTELLUNG
DER NEUEREN EINIGUNGSBESTREBUNGEN

VON MAX PRIBILLA S.J. 1874-



1929

HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
FREIBURG IM BREISGAU

261.9 S

P 93

86980

Imprimi potest

Monachii, die 17 Iulii 1928

F. X. Hayler S. J.

Praep. Prov. Germ. Sup.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 30 Ianuarii 1929

Dr. Sester, Vic. Gen.

VERBODEN TOEGANG
VERBODEN
TOEGANG

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

VORWORT

Auf der Herbsttagung des Katholischen Akademikerverbandes in Breslau anfangs Oktober 1927 war mir die Leitung einer Arbeitsgemeinschaft übertragen worden, deren Thema lautete: „Die Bestrebungen von Stockholm und die katholische Kirche.“ In dem Gesamtrahmen der Tagung, die sich die Einheit der Kirche zum Behandlungsgegenstande gewählt hatte, sollte vom katholischen Standpunkte Stellung auch zu den bedeutsamen Einigungsbestrebungen genommen werden, die außerhalb der katholischen Kirche sich abspielen und namentlich in der Stockholmer Weltkonferenz weithin sichtbar in die Erscheinung getreten sind.

Der Verlauf der Arbeitsgemeinschaft offenbarte das lebhafteste Interesse, das die genannten Einigungsbestrebungen auch in den katholischen Reihen gefunden haben. An meinen einleitenden Vortrag schloß sich eine rege Aussprache, in der die grundsätzlichen Darlegungen über das Verhältnis von Stockholm und Rom besonders nach der praktischen Seite weitergeführt wurden.

Als ich nun meinen Vortrag in erweiterter Form für den Druck vorbereiten wollte, stellte sich immer klarer die Notwendigkeit heraus, die Stockholmer Konferenz nicht isoliert zu betrachten, sondern in den Zusammenhang der großen geistigen Bewegungen zu stellen, die ihr vorausgehen und sie begleiten. Erst der große Zusammenhang offenbart ja die treibenden Kräfte und die beherrschenden Ziele; er allein macht auch die Haltung der einzelnen Kirchen und der kirchlichen Führer verständlich. So entstand denn diese Schrift als ein Versuch, einen Überblick zu geben über die Bestrebungen, die sich nach langen Vorbereitungen zu den Weltkonferenzen von Stockholm und Lausanne verdichtet haben und schließlich auch eine feierliche Stellungnahme des Apostolischen Stuhles herbeiführten.

Natürlich kann heute noch kein Mensch sich unterfangen, diese weitreichenden Bewegungen in ihrem ganzen Umfang darzustellen. Es ist fast unmöglich, die einzelnen Fäden und Wege in dem unübersehbaren Gewirre von Konferenzen, Synoden und Ausschüssen bloßzulegen, die in den letzten zwanzig Jahren mit der Frage der kirchlichen Einheit sich befaßten, neben- und nacheinander tagten und vielfach durch Real-

Personalunion verbunden waren. Es konnte daher auch nicht Aufgabe dieser Schrift sein, den näheren und entfernteren Vorbereitungen sowie den Verhandlungen der Stockholmer und Lausanner Konferenz bis in alle Einzelheiten nachzugehen. Es mußte genügen, die großen Leitlinien zu verfolgen und das hervorzuheben, was für die Allgemeinheit und besonders für die katholische Stellungnahme wichtig und zukunftsreich ist oder scheint. Weil und soweit aber die leitenden Ideen in der Wirklichkeit nicht in reiner Abstraktion, sondern in lebenden, kämpfenden Persönlichkeiten und fließenden Bewegungen erscheinen, war es notwendig, auch das Bild der geschichtlichen Vorgänge zu entwerfen und die Gedanken und Absichten der Führer herauszustellen.

Niemand wird also hier Abhandlungen über Rassenfrage und Alkoholismus, über Achtstundentag, Gefangenenfürsorge und Revision der Geschichtsbücher oder weitläufige dogmatische Untersuchungen über die konfessionellen Lehrverschiedenheiten erwarten dürfen, obwohl alle diese Dinge bedeutsam sind und in Stockholm und Lausanne ausgiebig zur Sprache kamen. Die Aufgabe der vorliegenden Schrift soll vielmehr sein, über die wesentlichen und interessanten Vorgänge zu berichten und ihre Bedeutung mit jener Sachlichkeit zu erfassen, wie sie dem einzelnen auf Grund der besten erreichbaren Quellen möglich ist, wobei die praktische Zusammenarbeit der Christenheit und ihre Vereinigung im Glauben im Vordergrund der Aufmerksamkeit stehen sollen.

Die Berichte und Urteile über die neueren Einigungsbestrebungen sind in unzähligen Schriften und Aufsätzen verstreut. Es kam mir darauf an, in dem verwirrenden Getriebe verbindende Gänge herauszufinden und so eine allgemeine und zuverlässige Orientierung überhaupt zu ermöglichen.

Was den Kern aller Einheitsbewegungen, die kirchliche Unionsfrage, anlangt, so lassen sich die Bestrebungen von Stockholm, Lausanne und Rom unter den allgemeinen Titel „Um kirchliche Einheit“ vereinigen; denn alle drei wollen die Einigung der ganzen Christenheit und irgendwie die Einheit der Kirche Christi herbeiführen. Aber es ist leicht einzusehen und daher wohl zu beachten, daß Stockholm, Lausanne und Rom drei wesentlich verschiedene Auffassungen der kirchlichen Einheit und drei wesentlich verschiedene Wege zu diesem Ziele darstellen. Auf diese Übereinstimmung in scheinbar gleichem Ziel

und auf die wesentliche Verschiedenheit in den dogmatischen Voraussetzungen und den angewandten Methoden mußte immer wieder die Aufmerksamkeit gelenkt werden. Dabei ergab sich im Laufe der Darlegungen naturgemäß die Gelegenheit, auf die mannigfachen Fragen und Bedenken einzugehen, die sich an die neueren Einigungsbestrebungen und die Stellungnahme des Apostolischen Stuhles hüben und drüben geknüpft haben. Nur durch eine offene Aussprache können bestehende Unklarheiten, Mißverständnisse und Besorgnisse behoben werden.

Die ganze Literatur über Stockholm und Lausanne durchzuarbeiten, geht über menschliche Kraft, und ich habe das Unmögliche auch nicht versucht. Indem ich mich mit den Hauptlinien der Bewegung begnügte, ist es leicht möglich und sogar wahrscheinlich, daß manches unberücksichtigt geblieben ist, was noch Erwähnung verdient hätte. Aber das mag man der Weitschichtigkeit des behandelten Gegenstandes zugute halten. Doch glaube ich nicht, daß durch weitere Durchsicht der Literatur noch wesentlich neue Gesichtspunkte zu gewinnen wären. Auch können sich bei einer zusammenfassenden Darstellung, die so viele und so verwickelte Vorgänge berücksichtigen mußte, in Einzelheiten leicht Verwechslungen und Ungenauigkeiten eingeschlichen haben. Daher bitte ich schon im voraus um gütige Nachsicht für etwaige Irrtümer.

Die vielen und genauen Literaturangaben dieser Schrift haben den Zweck, nicht nur Stützen für die Darstellung zu sein, sondern auch denen, die irgend eine der erörterten Fragen näher untersuchen wollen, das mühselige Suchen nach den zerstreut liegenden Quellen zu ersparen oder doch zu erleichtern. Die im Anhang beigefügten Aktenstücke sollen sowohl als Belege dienen wie auch einen unmittelbaren Einblick in die Verhandlungen und Gesinnungen der an den Einigungsbestrebungen beteiligten Personen geben.

Man wird gegen meine Ausführungen wohl kaum den Vorwurf erheben, daß sie sich in die Angelegenheiten fremder Kirchengemeinschaften einmischten. Denn die in Betracht kommenden Einigungsbestrebungen sind so wichtige Vorgänge in dem heutigen Geistesleben, daß sie jeden gebildeten Menschen angehen. Wir Katholiken haben aber um so mehr Grund, uns mit ihnen zu befassen, als sie sich um das große Problem der Einheit der Kirche konzentrieren und die Stellungnahme der Katholiken geradezu gebieterisch fordern.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, Herrn Professor D. Adolf Deißmann für wertvolle Aufschlüsse, Zusendungen und Hinweise zu danken, die er mir aus seiner reichen Sachkenntnis wiederholt in liebenswürdigster Weise über den tatsächlichen Verlauf und Zusammenhang der Stockholmer Bewegung zukommen ließ. Auch Herrn Pfarrer Lic. Hermann Sasse (Berlin) bin ich für hilfreiche Dienste zu Dank verpflichtet. Ein des Schwedischen kundiger Theologe hatte die Freundlichkeit, die dem Schwedischen entnommenen Belege nachzuprüfen. Endlich sei auch dem Verlag ein Wort herzlichen Dankes gesagt für die große Sorgfalt, die er trotz der Ungunst der Zeiten auf Druck und Ausstattung des Buches verwandt hat.

Stets bin ich mir bewußt gewesen, daß meine Schrift um große christliche Bestrebungen kreist, für die viele unserer getrennten Brüder in begeisterter und sorgender Liebe glühen, deren Ursachen und Ziele auch keinem Katholiken gleichgültig sein können, der als Jünger Christi für das Suchen der heutigen Menschheit Geist und Herz offen hält. Jedes Wort wird in solcher Angelegenheit doppelt und dreifach kritisch geprüft, jede unnötige Schärfe mit gesteigerter Empfindlichkeit wahrgenommen und mit Erbitterung erwidert. Daher war ich bemüht, bei aller Klarheit und Bestimmtheit in den katholischen Grundsätzen doch alles zu meiden, was von den Anhängern anderer Bekenntnisse mit Recht als Kränkung, Verkennung oder Geringschätzung betrachtet werden könnte.

Eben weil sich diese Schrift in den Dienst der Wahrheit und Liebe stellen will, darum werde ich für sachliche Berichtigungen, Gegengründe und Ergänzungen stets dankbar sein. Auch diejenigen, deren grundsätzliche Auffassungen ich nicht teile, sind ja doch berufen, zum Siege der Wahrheit beizutragen, und der Sieg der Wahrheit vollendet sich in der Liebe.

München, 29. Januar 1929
Veterinärstr. 9.

Max Pribilla S. J.

INHALT

Einleitung

	Seite
1. Die christlichen Einigungsbestrebungen der Gegenwart außerhalb der katholischen Kirche	1
2. Die Gründe der Einigungsbestrebungen	25
3. Literaturübersicht	36

Erster Abschnitt

Stockholm

1. Vorgeschichte und Programm	40
2. Verlauf und Inhalt	55
3. Spannungen und Ergebnisse	73
4. Der Geist von Stockholm	107
5. Die Haltung der Konferenz zur katholischen Kirche .	123

Zweiter Abschnitt

Lausanne

1. Vorgeschichte und Programm	135
2. Verlauf und Inhalt	161
3. Ergebnisse und Lehren	193

Dritter Abschnitt

Rom

1. Die Haltung Roms	202
2. Die Gründe Roms	211
3. Die Einheit im Wirken	240
4. Die Einheit im Glauben	264

Schluß

Rückblick und Ausblick	305
----------------------------------	-----

Anhang

Aktenstücke

I—V Briefwechsel zwischen Robert Gardiner und Kardinalstaatssekretär Gasparri 1914/15	314
VI Brief des Kardinalstaatssekretärs Gasparri an die drei skandinavischen Primaten, vom 19. Juni 1918 .	319
VII Aus dem Schreiben Leos XIII. an Bischof Fava von Grenoble, vom 22. Juni 1892	319
VIII Aus dem Schreiben Leos XIII. an den Apostolischen Delegaten Satolli in Washington, vom 18. September 1895	320

	Seite
IX Brief des Kardinals Gibbons an Dr. Peter Ainslie (1917)	320
X Botschaft der Weltkonferenz für Praktisches Chri- stentum	321
XI Verlautbarungen der Weltkonferenz für Glaube und Verfassung:	
a) Präambel	325
b) Der Ruf zur Einheit	326
c) Die Botschaft der Kirche an die Welt: Das Evangelium	326
Personen- und Sachverzeichnis	329

Abkürzungen

- D = Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, 19.—30. August 1925. Amtlicher Deutscher Bericht, im Auftrage des Fortsetzungs-Ausschusses erstattet von D. Adolf Deißmann D. D. 4^o (XVI u. 762 S.). Berlin 1926, Furchen-Verlag.
- E = The Stockholm Conference 1925. The Official Report of the Universal Christian Conference on Life and Work held in Stockholm, 19—30 August 1925. Edited by G. K. A. Bell, Dean of Canterbury. 8^o (XVI u. 791 S.). Oxford University Press London: Humphrey Milford 1926.
- L = Faith and Order. Proceedings of the World Conference Lausanne, August 3—21, 1927. Edited by H. N. Bate, Canon of Carlisle. 8^o (XXIII u. 534 S.). London 1927, Student Christian Movement.
- AELK = Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, Leipzig.
- CW = Die Christliche Welt, Gotha.
- DCU = Documents on Christian Unity, 1920—1924. Edited by G. K. A. Bell. 8^o (XX u. 382 S.). London 1924, Humphrey Milford.
- IKZ = Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern.
- LD = Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 3.—21. August 1927. Im Auftrage des Fortsetzungsausschusses herausgegeben von Lic. theol. Hermann Sasse, Pfarrer in Berlin. 4^o (XV u. 638 S.). Berlin 1929, Furchen-Verlag (erste Ausgabe: Weihnachten 1928).
- LS = Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne (vom 3. bis 21. August 1927). Ein Schritt zur Einigung der Kirche Christi in Glaube und Verfassung. Erster Gesamtbericht. Von F. Siegmund-Schultze. 8^o (222 S.). Berlin-Steglitz 1927, Evangelischer Preßverband.
- MG = Migne, Patrologiae series graeca.
- ML = Migne, Patrologiae series latina.
- SS = Die Weltkirchenkonferenz in Stockholm. Gesamtbericht über die Allgemeine Konferenz der Kirche Christi für Praktisches Christentum. Von F. Siegmund-Schultze. 8^o (110 S.). Berlin-Steglitz 1925, Evangelischer Preßverband.
- Deißmann = Die Stockholmer Bewegung. Die Weltkirchenkonferenz zu Stockholm 1925 und Bern 1926 von innen betrachtet von D. Adolf Deißmann. 8^o (203 S.). Berlin 1927, Furchen-Verlag.
- Eiche = Die Eiche. Vierteljahrsschrift, herausgegeben von F. Siegmund-Schultze, seit 1913, I—VIII in Berlin (Zillesen), IX ff. in München (Kaiser).
- Heiler = Evangelische Katholizität von Friedrich Heiler. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. I. 8^o (351 S.). München 1926, Reinhardt.

- Journet = L'Union des Églises et le Christianisme pratique par Charles Journet. 8° (301 S.). Paris 1927, B. Grasset.
- Keller = Dynamis. Formen und Kräfte des amerikanischen Protestantismus von Adolf Keller. 8° (162 S.). Tübingen 1922, Mohr.
- Laun = Die Konferenz von Lausanne. Berichte, Ergebnisse, Aufgaben von Justus Ferdinand Laun, Lic. theol., Privatdozent an der Universität Gießen. 8° (75 S.). Gotha 1928, L. Klotz.
- Macfarland = Die internationalen christlichen Bewegungen. Amerikanisch gesehen von D. Charles Macfarland, Generalsekretär des Federal Council der Kirchen Christi in Amerika. Übersetzt von D. Adolf Keller. 8° (237 S.). Berlin 1925, Furche-Verlag.
- Pfeilschifter = Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit (Rektoratsrede am 25. November 1922). Von Georg Pfeilschifter, Professor der Kirchengeschichte. 8° (43 S.). München 1923, F. A. Pfeiffer.
- Stange = Vom Weltprotestantismus der Gegenwart. Von Lic. Erich Stange, ehrenamtlicher Sekretär der europäischen Sektion der Weltkonferenz für Praktisches Christentum. 8° (80 S.). Hamburg 1925, Agentur des Rauhen Hauses.
- Wallau = Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus. Von René Heinrich Wallau. 8° (351 S.). Berlin 1925, Furche-Verlag.

EINLEITUNG

1. Die christlichen Einigungsbestrebungen der Gegenwart außerhalb der katholischen Kirche

Der altchristliche Dichter Prudentius läßt in seiner „Psychomachia“ (Seelenstreit) die Häresie personifiziert auftreten und legt ihr die Worte in den Mund: „Zwietracht ist mein Name, mein Beiname Häresie.“¹ Die Wahrheit dieses Wortes haben alle kirchlichen Gemeinschaften erfahren, die sich im Laufe der Jahrhunderte von der katholischen Mutterkirche getrennt haben. Ihre Geschichte war meist die Geschichte ihrer Spaltungen, indem jede Häresie in sich die Tendenz hat, neue Häresien und damit neue Spaltungen zu erzeugen, mag man auch vielerorts für diese Entwicklung weniger rauhe und weniger klare Bezeichnungen bevorzugen.

Von dem Protestantismus insbesondere sagt der Schweizer Reformierte Adolf Keller (16): „Der Protestantismus ist vom Prinzip der Differenzierung beherrscht. Es hat ihn zersplittert, pulverisiert in eine Unzahl von Kirchen, Gemeinschaften, Sekten, Individuen. Es schuf Kirchen, aber keine Kirche. Auch diese Kirchen sind eigentlich Individualitäten, die sich scharf und eifersüchtig voneinander abgrenzen.“ Und in strenger Kritik fügt er an einer andern Stelle² bei: „An dieser auflösenden Wirkung wird die eigentliche Sünde des Protestantismus sichtbar, der selbstherrliche subjektivistische Individualismus.“ Auch die orthodoxe Kirche des Ostens bildet keineswegs eine geschlossene Einheit, sondern ist ebenfalls dem Schicksal der Zersplitterung verfallen. Der bulgarische Theologe Stefan Zankow³ zählt nicht weniger als zwanzig autokephale oder autonome Kirchen. Die einst so mächtige russisch-orthodoxe Kirche ist von innerer Zersetzung bedroht und in zwölf verschiedene Kirchen gespalten⁴.

¹ ML 60, 72: „Discordia dicor, cognomento haeresis.“

² Vgl. IKZ 1921, 141.

³ Das orthodoxe Christentum des Ostens (Berlin 1928, Furche-Verlag) 22 f.

⁴ IKZ 1927, 11—27 65—82; F. Hünemann, Bonner Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge 1927, 222.

Pribilla, Um kirchl. Einheit.

Diese Zersplitterung, gegen die sich die geschlossene Einheit der katholischen Weltkirche wirkungsvoll abhebt, hat eine rückläufige Bewegung hervorgerufen. Seit geraumer Zeit sehen wir eifrige Kräfte am Werk, um die Gemeinschaften des protestantischen und orthodoxen Christentums aus ihrer Vereinzelung zu erlösen und in größere Verbände zusammenzuschließen. Die gemachten Versuche haben verschiedene Ausgangspunkte und verschiedene Ziele.

Als ferner Vorläufer der neueren Einigungsbestrebungen kann die „Evangelische Allianz“ (Evangelical Alliance) gelten, eine Vereinigung von Protestanten aller Länder zur Förderung der Interessen eines biblischen Christentums und zur Abwehr der „Übergriffe des Papismus“. Diese Allianz wurde in London auf einer Versammlung begründet, die vom 19. August bis 2. September 1846 tagte und 921 Mitglieder aus 50 protestantischen Kirchen zählte. Sie erreichte ihren Höhepunkt auf einer Berliner Tagung (9. bis 17. September 1857), die durch die rege Teilnahme des Königs Friedrich Wilhelms IV. ausgezeichnet und als „neue Epoche in der Weltgeschichte“ gefeiert wurde. Doch bald führten konfessionelle und nationale Gegensätze ihren Niedergang herbei. „An ihrem unklaren und unpraktischen Idealismus und an dem Mißbrauch der religiösen Idee teils zu fremdartigen kirchenpolitischen Parteibestrebungen, teils zu feindseliger separatistischer Propaganda ist sie gescheitert.“¹ Die Allianz besteht zwar noch, fristet aber ein sehr bescheidenes, kaum beachtetes Dasein. Doch wir befassen uns hier mit den neueren Einheitsbestrebungen, die noch heute wirksam sind².

Zuerst kommen in Betracht die Annäherungen und Vereinigungen zwischen Kirchengemeinschaften, die in ihrer Geschichte und Verfassung, im Namen und Credo übereinstimmen oder einander ähnlich sind. Es handelt sich also dabei um

¹ Realenzyklopädie für protest. Theologie u. Kirche I³ (Leipzig 1896) 381.

² Über diese Einigungsbestrebungen vgl. außer Macfarland und Wallau: A. W. Schreiber, Internationale kirchliche Einheitsbestrebungen (Leipzig 1921); Ders. in: G. Schenkel, Der Protestantismus der Gegenwart (Stuttgart 1926) 153—183; Söderblom in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart II² (Tübingen 1928) 80 ff.; H. Sierp, Stimmen der Zeit 110 (1925/26) 100 ff.

(mehr oder minder) konfessionelle Verbände, um Zusammenschlüsse innerhalb der gleichen Denominationen, die sich auch über die nationalen Grenzen hinweg miteinander verbinden¹. So besteht seit Juli 1875 der „Reformierte Weltbund“ (Alliance of Reformed Churches holding the presbyterian system), seit September 1881 die „Ökumenische Methodisten-Konferenz“ (Ecumenical Methodist Conference), seit 1891 die „Union der Kongregationalisten“ (International Congregational Council), seit 1905 der „Weltbund der Baptisten“ (Baptist World Alliance) und zuletzt seit August 1923 der in Eisenach gegründete „Lutherische Weltkonvent“, vorbereitet durch das 1918 gebildete amerikanische „National Lutheran Council“².

Am nächsten verwandt mit dem innern Zusammenschluß der einzelnen Denominationen sind die Verbände, in denen sich alle oder viele protestantische Kirchengemeinschaften eines bestimmten Landes ein gemeinsames Organ schaffen, um gleichsam eine nationale Einheit zu bilden. Es begreift sich leicht, daß es sich hierbei zunächst um äußere Zweckverbände handelt, die aber je nach ihrer weiteren Entwicklung auch auf die Bekenntnis- und Verfassungsfragen der angeschlossenen Kirchen einwirken können. So hatten schon seit 1895 die Freikirchen Englands im „National Council of the Evangelical Free Churches of England“ eine lose Verbindung untereinander. Im September 1919 gaben sie sich eine festere Organisation im „Federal Council of the Evangelical Free Churches“, dem mit Ausnahme der Wesleyanischen Methodisten alle großen freikirchlichen Denominationen beigetreten sind³.

In der Nachkriegszeit kam es in verschiedenen Ländern Europas zur Errichtung von Kirchenbünden. So wurde am 25. Mai 1922 in Wittenberg der „Deutsche Evangelische Kirchenbund“ als Zusammenfassung der (meisten) deutschen

¹ Macfarland 98—113.

² In der Literatur ist die englische Bezeichnung dieser Bünde nicht einheitlich, indem die Ausdrücke Alliance, Council und Union miteinander wechseln oder verwechselt werden.

³ IKZ 1920, 132. Die Versuche der anglikanischen Kirche, mit den Freikirchen zu einem Einvernehmen zu gelangen, kommen weiter unten zur Sprache.

Landeskirchen begründet¹. Kirchenbünde entstanden auch in Polen, Spanien (Mai 1923), in der Schweiz (September 1920) und Tschechoslowakei². In Kanada führte ein ähnliches Bestreben am 10. Juni 1925 sogar zur Vereinigung der Presbyterianer, Methodisten und Kongregationalisten in einer gemeinsamen Kirche mit einem neuen Glaubensbekenntnis von 20 Artikeln: „The United Church of Canada“³. In D 623 wird diese Verschmelzung dreier Kirchen zu einer einzigen „eine der bedeutendsten Tatsachen der neuesten Kirchengeschichte des Protestantismus“ genannt. Doch wird schon jetzt mitgeteilt, daß sich der erste Optimismus beträchtlich vermindert habe und insbesondere die Methodisten über Benachteiligung klagten⁴.

Der wichtigste nationale Kirchenbund, der in der Neuzeit geschaffen wurde, ist aber unstreitig das „Federal Council of the Churches of Christ in America“. Es wurde nach manchen Vorbereitungen im Jahre 1908 in Philadelphia begründet als freier Bund selbständiger und unabhängiger Kirchen, die ihre Eigenart bewahren und zugleich eine gemeinschaftliche Organisation bilden wollen⁵. Es umfaßt ungefähr dreißig verschiedene Kirchengemeinschaften und eine große Seelenzahl⁶. Die ständigen Mitglieder werden von ihren eigenen Gemeinschaften ernannt, so daß der Bund in etwa den vereinigten Protestantismus von Amerika darstellt (D 332; E 335). Seine Aufgaben sind nach den Ausführungen seines Präsidenten: 1. die Gemeinschaft und die katholische Einheit der christlichen Kirche zum Ausdruck zu bringen; 2. die christlichen Denominationen Amerikas zu einem geeinten Dienst für Christus und die Welt zu führen; 3. die Frömmigkeitsgemeinschaft (devotional fellowship) und

¹ Vgl. Reichmann, Stimmen der Zeit 104 (1922/23) 192—202; Eiche 1925, 312—322.

² In Frankreich besteht schon seit 1905 die Fédération Protestante de France.

³ DCU 231—261. Die neue Kirche zählt zwei Millionen Mitglieder: CW 1928, 187.

⁴ Ebd. 224.

⁵ Keller 23—27 151 f.; Wallau 28—31.

⁶ Das Federal Council umschließt nach Keller (24) und Wallau (28) fünfzig, nach D 617 zwanzig und nach Dr. Cadman, seinem jetzigen Präsidenten (D 643; E 671), dreißig Millionen Seelen. Es sei hier ein für allemal bemerkt, daß die Zahlenangaben in der Literatur über die Einheitsbewegungen oft sehr befremdliche und störende Unstimmigkeiten und Willkürlichkeiten aufweisen.

gegenseitige Beratung im geistlichen Leben und religiösen Handeln der Kirchen zu fördern (D 643; E 671). Dazu muß aber bemerkt werden, daß der Bund auf jede dogmatische Formulierung seiner Grundlage verzichtet¹. Er stellt kein Glaubensbekenntnis auf, trägt aber in seinem sozialen Aktivismus deutlich reformiertes Gepräge. Führende Männer sind in ihm D. Frederick Lynch, D. Arthur Brown und sein überaus rühriger Generalsekretär D. Macfarland.

Das Federal Council ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil es für die Stockholmer Konferenz wirksamste Vorarbeit geleistet hat. Durch diesen Bund erlangte der amerikanische Protestantismus die Möglichkeit, als Ganzes mit der übrigen protestantischen Welt in Beziehung zu treten, und er benützte diese Möglichkeit, um für die Verständigung und den Zusammenschluß der protestantischen Christenheit und für den Frieden unter den Nationen tätig zu sein. Der Geist des Federal Council wehte in Stockholm.

Gehen wir nun zu den Einheitsbestrebungen über, die sowohl die konfessionellen als auch die nationalen oder staatlichen Grenzen überschreiten und mit Bedacht auf Weltweite abzielen, so lassen sich in ihnen von Anfang an für den rückschauenden Betrachter leicht zwei verschiedene Richtungen feststellen, mag auch ihre Unterscheidung den Beteiligten zunächst nicht zum vollen Bewußtsein gekommen sein. Die eine Richtung sucht Verständigung und Annäherung zu gemeinsamer Lösung praktischer Aufgaben karitativer, sozialer und internationaler Art, ohne die tiefgehenden Gegensätze in religiösen Fragen berühren zu wollen; die andere Richtung will gerade die Fragen nach Glauben und Verfassung der Kirche zur Beratung stellen, um so allmählich in gegenseitiger Aussprache eine religiöse Annäherung und schließlich eine Vereinigung aller christlichen Gemeinschaften herbeizuführen.

Praktische Verständigung erstrebte auf einem sehr wichtigen Gebiete die „Allgemeine Missionskonferenz“ (The World Missionary Conference), die vom 14. bis 23. Juni 1910 in Edin-

¹ Keller 26.

burg tagte¹. Etwa 1200 (oder 2000 nach Wallau S. 38) offizielle Vertreter von 160 Kirchen und Missionsvereinen kamen dort zusammen, um unter Ausschaltung der eigentlichen Glaubensfragen über die technische Seite des Missionswesens (Organisation, Methoden, Aufteilung des Arbeitsfeldes, Hilfsmittel), gleichsam über die Missionsstrategie zu beraten. Es war seit 1846 der erste größere internationale Protestantentag, und die Freude über sein Zustandekommen sprach sich in vielen Reden aus. Damals bekam der Protestantismus zum ersten Mal Geschmack an einem „ökumenischen Konzil“. Die Vorarbeiten und Verhandlungen dieser Missionskonferenz schufen das vorbildliche Schema, nach dem auch die späteren Weltkonferenzen gestaltet wurden.

Der internationale Fortsetzungsausschuß, der in Edinburg gebildet wurde, bestand nicht die Probe des Weltkrieges und löste sich auf. Nach einer Vorkonferenz auf dem Schloß Crans bei Genf im Juli 1920 wurde er im Oktober 1921 als Internationaler Missionsrat (The International Missionary Council) in Lake Mohonk (Neuyork) wieder aufgebaut². Dieser Missionsrat hielt vom 6. bis 16. Juli 1923 in Oxford eine Tagung ab, zu der auch zwei deutsche Vertreter erschienen³, und veranstaltete vom 24. März bis 8. April 1928 in Jerusalem eine Weltmissionskonferenz, zu der sich etwa 250 Vertreter aller protestantischen Kirchen und Sekten aus 50 Ländern einfanden⁴. Die Verhandlungen, in die leise, aber vernehmlich die Nachklänge (auch die Gegensätze) von Stockholm und Lausanne hineindringen, befaßten sich besonders mit der Stellung der Eingeborenenkirchen und der sozialen Lage der farbigen Rassen. Nach einem Bericht von Prof. D. Richter (Berlin) auf dem zweiten deutschen Theologentag zu Frankfurt a. M. sah man in Jerusalem mit großen Sorgen der Zukunft der missionarischen Arbeit entgegen: „Der Weltkrieg mit seinen Folgeerscheinungen in

¹ Vgl. A. Vöth in: Stimmen aus Maria-Laach 79 (1910) 253—267; Wallau 38—40.

² DCU 370—374; Keller 94; Eiche 1921, 47—51; 1922, 15—20; Macfarland 38—44. ³ Eiche 1924, 63—67; DCU 374—376.

⁴ Zusammenfassende Berichte: Frankfurter Zeitung Nr. 300 vom 22. April 1928; CW 1928, 744—753; AELK 1928, Nr. 21—27; A. Vöth in: Stimmen der Zeit, Dezember 1928.

den Kolonialgebieten, das erwachende Nationalgefühl in der Türkei und in China haben das Missionswerk schwer bedroht. Es kommt hinzu . . . , daß in den missionierenden Ländern selbst, vor allem in den Vereinigten Staaten, die Opferbereitschaft und die freiwillige Meldung von Studenten zum Missionswerk erschreckend nachgelassen hat.“¹ Es wurde die Errichtung eines christlich-sozialen Forschungsinstituts für die Missionsgebiete beschlossen. Der Internationale Missionsrat wurde umgebildet, und es wurden zu seinen Mitgliedern auch Vertreter der Eingeborenenkirchen bestimmt. Die genannten Missionsvereinigungen sind rein protestantische Unternehmungen.

Praktischen Zwecken dient auch der „Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“, der die sittlichen Kräfte des Christentums für die Herstellung friedlicher Beziehungen unter den Völkern nutzbar machen will². Er hat eine kurze, aber sehr bewegte Geschichte hinter sich. Im Anschluß an die Haager Konferenz, die im Jahre 1907 über die Errichtung internationaler Schiedsgerichtshöfe beriet, entstand unter den Theologen verschiedener Länder eine Bewegung zur Unterstützung der internationalen Friedensarbeit. Man ging dabei von der durchaus berechtigten Ansicht aus, daß man diese Arbeit nicht ausschließlich den Diplomaten, Politikern und Journalisten überlassen dürfe, sondern daß auch die christlichen Kirchengemeinschaften ihren Einfluß hier geltend machen könnten und sollten. Eine dahingehende Anregung war zwar schon 1905 in der reformierten Kirche der Schweiz aufgetaucht, hatte sich aber nicht durchsetzen können³.

In den Jahren 1908/09 kam es zu gegenseitigen Besuchen deutscher und englischer Kirchenmänner und zur Bildung eines britischen und deutschen Ausschusses zur Förderung freundschaftlicher Beziehungen zwischen England und Deutschland⁴. In den Dienst dieser Bestrebungen, an denen auch Katholiken, freilich in geringer Zahl, beteiligt waren⁵, stellten sich die Zeit-

¹ Frankfurter Zeitung Nr. 762 vom 11. Oktober 1928.

² Vgl. Wallau 65—70; 155—168.

³ Eiche 1916, 72—74. ⁴ Ebd. 1913, 9—17 118.

⁵ Auf der Jahresversammlung des Britischen Ausschusses am 8. April 1914 sprach auch der Erzbischof von Westminster, Kardinal Bourne: Eiche 1914, 157—159; vgl. ebd. 1925, 428 f.; Wallau 166.

schriften „The Peacemaker“ (London) und „Die Eiche“ (Berlin). Im Mai 1910 besuchten der Dean of Worcester und Rev. William Thomas eine Friedenskonferenz in Lake Mohonk (Neuyork), und es gelang ihnen, die amerikanischen Kirchen für die internationale Friedensbewegung zu interessieren. In Amerika war durch das Federal Council in wirksamer Weise für die Friedensidee vorgearbeitet worden. Auch bestand dort schon, von Carnegie unterstützt, eine Vereinigung hervorragender Männer zur Sicherung des Friedens (Endowment for International Peace). Pius X. hatte auf die Kunde von diesem Unternehmen am 11. Juni 1911 an den Apostolischen Delegaten Falconio in Washington ein höchst anerkennendes Schreiben gesandt. In diesem Schreiben betonte der Papst, daß die Friedensbemühungen auch dann Lob und Unterstützung verdienen, wenn sie keinen unmittelbaren Erfolg hätten, und erklärte, daß er sich gerne mit seiner ganzen Autorität dem Unternehmen anschließe¹.

In der Folgezeit sollte die Bewegung für den Frieden noch stärker werden. Am 10. Februar 1914 lud Andrew Carnegie 29 kirchliche Führer zu sich und übergab ihnen eine Stiftung von 2 Millionen Dollar, deren Zinsen „für die Sache des Friedens durch das Mittel schiedsgerichtlicher Schlichtung internationaler Streitigkeiten“ verwendet werden sollten (D 333; E 337). Zur Verwaltung dieser Stiftung wurde 1914 die „Church Peace Union“ gegründet, deren Sekretär (d. h. Organisator) D. Frederick Lynch wurde, einer der Führer des Federal Council². Wiewohl dieser Friedensbund eine auf Amerika beschränkte Vereinigung protestantischer Kirchen war, begann er doch sogleich mit dem genannten britischen Ausschuß Verhandlungen, um die Kirchengemeinschaften der einzelnen Länder zusammenzubringen und für die internationale Friedensarbeit zu gewinnen. Als bald tauchte der Plan einer allgemeinen Konferenz der protestantischen Kirchen auf, die auch wirklich auf den 2. August 1914 nach Konstanz einberufen wurde. Um die gleiche Zeit hatte

¹ Acta Apost. Sedis 1911, 473; ähnlich in der Allokution vom 25. Mai 1914, ebd. 1914, 254. Vgl. Acta Sanctae Sedis 1907, 22 und Civiltà Cattolica vom 21. August 1926, 313.

² Macfarland 188—194. Man beachte, wie die einzelnen Vereinigungen durch Real- und Personalunion ineinander eingreifen.

sich unter Leitung des Lyoner, inzwischen verstorbenen Juristen Alfred Vanderpol eine „Internationale Liga katholischer Pazifisten“ gebildet, die zum 10. August 1914 eine ähnlich gerichtete katholische Konferenz nach Lüttich einberief. Der Kriegausbruch verhinderte ihr Zusammentreten.

Trotzdem alle Zeichen der Zeit auf Sturm standen, wurde die Konferenz in Konstanz am 1. bis 3. August 1914 tatsächlich abgehalten, wenn auch von den 153 Geladenen nur etwa 90 aus 12 Ländern und 30 protestantischen Kirchen erschienen waren. (Die Zahlenangaben schwanken.) Während die Welt sich zu dem furchtbarsten aller Kriege anschickte, wurde hier der „Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“ (bzw. durch die Kirchen) begründet und ein internationales Komitee vom 17 Mitgliedern mit der Leitung beauftragt¹. Es wurde beschlossen, in den einzelnen Ländern nationale Gruppen des Weltbundes zu errichten (bis jetzt ungefähr 30), die sich aus Vertretern möglichst vieler Kirchengemeinschaften zusammensetzen sollten. Schriftführer der deutschen Gruppe wurde D. Siegmund-Schultze, der auch seine Zeitschrift „Die Eiche“ dem Weltbund zur Verfügung stellte.

Der Zweck des Weltbundes spricht sich deutlich in der ersten zu Konstanz gefaßten Resolution aus: „Da die Versöhnungs- und Freundschaftsarbeit eine wesentlich christliche Aufgabe ist, ist es geboten, daß die Kirchen in allen Ländern ihren Einfluß auf die Völker, Volksvertretungen und Regierungen benützen, um gute und freundschaftliche Beziehungen zwischen den Nationen herzustellen, so daß sie auf dem Wege friedlicher Durchdringung den Zustand allgemeinen gegenseitigen Vertrauens erreichen, den zu erstreben das Christentum die Menschheit gelehrt hat.“²

Das Internationale Komitee hielt in den Jahren 1914—1925 sechs Tagungen ab³. Die erste fand als Nachversammlung

¹ Vgl. die Flugschrift: Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen 1920/1921 (Berlin O 17, Fruchtstraße 64^{II}, Deutscher Arbeitsausschuß). Dort Näheres über Satzungen, Gruppen, Tagungen, Zeitschriften usw. des Bundes. Satzungen auch in DCU 366—369. Über Geist und Wirkung von Konstanz: Eiche 1918, 86 90—94 188—203; 1926, 257.

² Vgl. auch D 501; E 502.

³ D 502 gibt acht, E 504 fünf Tagungen an.

zu der von Konstanz, am 5. August 1914 in London statt; an ihr nahmen nur Engländer und Amerikaner teil. Sie beschloß, das Komitee auf 60 Mitglieder (jetzt 130) zu erweitern, und gab dem Bunde den etwas langatmigen Namen: „The World Alliance of Churches for Promoting International Friendship“, der auf der zweiten Tagung in Bern (25.—27. August 1915) umgeändert wurde in: „The World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches.“ Die dritte Tagung in Schloß Oud Wassenaer beim Haag¹ (30. September bis 4. Oktober 1919) ist durch zwei Vorgänge bedeutsam. Hier gaben am 1. Oktober auf Drängen der Franzosen die fünf deutschen Vertreter für ihre Person die Erklärung ab, der Einmarsch der Deutschen 1914 in Belgien sei ein „moralisches Unrecht“ gewesen, eine Erklärung, die von den Franzosen sehr begrüßt, von einem großen Teil der deutschen Protestanten aber getadelt und abgelehnt wurde². Am gleichen Tage wurde die Frage einer allgemeinen Kirchenkonferenz beraten. Die vierte Tagung fand in Beatenberg am Thuner See 25. bis 28. August 1920 statt. Zu ihr hatten sich etwa 100 (nach andern 150) Vertreter aus 23 Ländern eingefunden, darunter auch 10 Angehörige der orthodoxen Kirche³. Ein bedrohlicher Zusammenstoß der französischen und deutschen Auffassungen über die Kriegsschuld wurde durch taktische Geschicklichkeit gemildert und unschädlich gemacht. Die fünfte Tagung wurde am 6.—10. August 1922 in Kopenhagen⁴, die sechste am 6.—8. August 1925 in Stockholm⁵ abgehalten. Die siebte Tagung, die zum Thema Abrüstung und Völkerfrieden hatte und deshalb vom „Reichsboten“ (Nr. 173 vom 21. Juli 1928) schon im voraus als „Illusions-Weltkongreß“ bezeichnet wurde, fand am 24.—30. August 1928 in Prag statt; sie zählte

¹ Deshalb auch „Konferenz im Haag“ genannt. Bericht: Eiche 1919, 238—251.

² Vgl. A. W. Schreiber, Internationale kirchliche Einheitsbestrebungen 24 34—36 55 61—63; Eiche 1919, 245 f.; 1920, 195 199 ff.; 1927, 132.

³ Vgl. Eiche 1921, 23—44; O. Baumgarten, CW 1920, 677—682.

⁴ Eiche 1922, 393—407; CW 1922, 668—672. Hauptthemen: Minderheitenschutz, militärische und seelische Abrüstung.

⁵ Eiche 1925, 402—416.

etwa 500 Teilnehmer aus 31 Staaten¹. Der Kongreß verlief trotz der nationalen Gegensätze, die hinter den Kulissen aufeinanderstießen, nach außen in Eintracht und erließ einen Aufruf an alle Kirchen des Weltbundes, für die brüderliche Solidarität der Völker und die (beschränkte) Abrüstung in den verschiedenen Ländern zu wirken. Präsident des Weltbundes ist seit 1920 der Erzbischof von Canterbury, D. Davidson.

Indem der Weltbund sich für die internationale Verständigung einsetzte, mußte er sich naturgemäß auch mit den Fragen beschäftigen, die immer wieder gefährlichen Zündstoff zwischen den Völkern anhäufen. So bemühte er sich um den Schutz der nationalen und religiösen Minderheiten, die Freiheit der christlichen Missionen, die Ächtung des Krieges und die Unterstützung des Völkerbundes. Auf allen diesen Gebieten leistet er, trotz vieler Widerstände gerade aus dem protestantischen Lager, besonnene und zielbewußte Arbeit.

Aus der Ideenwelt des Federal Council und des Weltbundes ist unter dem Druck des Krieges und der Nachkriegszeit allmählich der Gedanke der „Weltkonferenz für Praktisches Christentum“ erwachsen, die unter Ausschaltung der kirchlichen Glaubens- und Verfassungsfragen soziale und internationale Friedensarbeit aus dem Geiste des Christentums leisten will². Sie unterscheidet sich von dem Federal Council, indem sie nicht wie dieses national, sondern international organisiert ist; sie unterscheidet sich von dem Weltbund, indem sie auch soziale, wirtschaftliche und pädagogische Fragen zu lösen versucht, die nicht zum Programm des Weltbundes gehören (D 3). Natürlich führen die innern Zusammenhänge immer wieder zu äußerem Zusammengehen, so daß eine reinliche Scheidung der drei Veranstaltungen kaum möglich ist.

Wenden wir uns nun den Bestrebungen zu, die außerhalb der katholischen Kirche auf eine religiös-kirchliche Einigung

¹ Eiche 1928, Heft 4; CW 1928, 893—901; Gesamtbericht: Siegmund-Schultze, Um den Weltfrieden! (Berlin-Steglitz 1928.)

² Das Wort „Weltkonferenz“ ist zu einem kurzen Fachausdruck geworden, der nicht nur das Ziel (Stockholm bzw. Lausanne), sondern auch den ganzen Umfang der Bestrebungen bezeichnet, die mit der zu veranstaltenden oder veranstalteten Weltkonferenz zusammenhängen.

der Christenheit hinarbeiten, so lassen sich, von der „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“ zunächst abgesehen, drei Ausgangspunkte oder Zentren unterscheiden.

Die Altkatholiken haben sich von Anfang ihres Bestandes um die Einigung der verschiedenen christlichen Bekenntnisse bemüht¹. Schon 1874 und 1875 fanden sich in Bonn unter Döllingers Führung Vertreter der altkatholischen, der anglikanischen und orthodoxen Kirche zu Besprechungen zusammen. Die Altkatholiken, die auch später mit England und dem Orient in steter Verbindung blieben, schlossen sich den neuen Einheitsbewegungen um so bereitwilliger an, als diese ganz in der Richtung ihrer Wünsche lagen und ihnen zugleich die Erlösung aus ihrer Isolierung versprachen. Die von ihnen herausgegebene „Internationale Kirchliche Zeitschrift“ ist ein geradezu unentbehrliches Hilfsmittel für jeden, der sich über die kirchlichen Einigungsversuche der jüngsten Zeit unterrichten will.

Die anglikanische Staatskirche fühlt sich in besonderer Weise berufen, für die kirchliche Einigung der Christenheit zu wirken, weil sie gleichsam ein Zwischenglied zwischen Katholizismus und Protestantismus darstellt² und durch ihre Verbreitung im ganzen britischen Weltreich in vielfache Berührung mit den andern Kirchengemeinschaften kommt. Die Bischöfe der anglikanischen Kirche pflegen sich seit 1867 von Zeit zu Zeit unter dem Erzbischof von Canterbury in London zu versammeln, und zwar zu den Lambeth-Konferenzen, so genannt nach dem Lambeth-Palast (im Londoner Stadtteil Lambeth), der seit Ende des 12. Jahrhunderts die Residenz der Erzbischöfe von Canterbury ist. An diesen Konferenzen nehmen die anglikanischen Bischöfe der ganzen Welt, auch die Missionsbischöfe und die der amerikanischen Protestant Episcopal Church teil. Bisher haben sechs Lambeth-Konferenzen statt-

¹ IKZ 1925, 3—21; Heiler 260 ff. und die dort angegebene Literatur.

² Vgl. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (Brüssel 1838) 37 f.; *Œuvres* vol. VII. — Reiches Material über die anglikanische Kirche und ihre neuere Entwicklung findet sich in „*La Documentation Catholique*“ (Paris) XII (1924) 673—703 1139—1151; XIII 545—576 887—896 1313—1344; XIV 515—563 999—1024; XVII 1373—1379; XIX 1347—1354.

gefunden¹. Für die Einheitsbestrebungen kommen besonders die dritte und die sechste in Betracht. Die Lambeth-Konferenz des Jahres 1888 stellte, einer Anregung der amerikanischen Episkopalkirche folgend², als notwendige Grundlagen der kirchlichen Wiedervereinigung vier Kernpunkte auf, die in der Folge als Lambeth-Quadrilateral (Lambeth-Viereck) bezeichnet wurden: 1. die Heilige Schrift als Offenbarung Gottes und letzte Glaubensregel; 2. das Apostolische und Nizäische Glaubensbekenntnis; 3. Taufe und Abendmahl als von Christus eingesetzte Sakramente; 4. der historische Episkopat, hinsichtlich der Methoden seiner Verwaltung entsprechend den verschiedenen Bedürfnissen der Völker, die von Gott zur Einheit der Kirche berufen sind, je nach Ort besonders gestaltet (locally adapted).

Der vierte Punkt verrät schon durch seine Fassung eine offenbare Unsicherheit und Verlegenheit. Er ist auch bei den andern Kirchengemeinschaften, besonders den Freikirchen, der Hauptstein des Anstoßes gewesen. So erklärt es sich, daß er später abgeändert wurde.

Vom 4. Juli bis 7. August 1920 waren 252 anglikanische Bischöfe, darunter 52 aus den Vereinigten Staaten und Kanada, zur sechsten Lambeth-Konferenz versammelt und nahmen in bemerkenswerter Weise zur kirchlichen Einigungsfrage Stellung³. Sie erließen im Rahmen einer Enzyklika einen Aufruf an die ganze Christenheit: „An Appeal to all Christian People.“⁴ Der Aufruf spricht von der „Blindheit gegenüber der Sünde der Uneinigkeit“ und bekennt, daß der Zustand der gebrochenen Gemeinschaft dem Willen Gottes widerspricht. Darum

¹ In den Jahren 1867, 1878, 1888, 1897, 1908 u. 1920. Vgl. IKZ 1925, 22—25; R. T. Davidson (Erzbischof von Canterbury), The five Lambeth Conferences (London 1920).

² IKZ 1922, 11/12.

³ Es sei bemerkt, daß die nachfolgend erwähnten Einigungsversuche bereits unter dem Einfluß der 1910 einsetzenden Faith and Order-Bewegung stehen, vielleicht durch sie bedingt sind (IKZ 1924, 57). Die geschichtliche Übersicht kann das zeitliche Nebeneinander nur nacheinander zur Darstellung bringen.

⁴ Wortlaut: DCU 1—5; Übersetzung: IKZ 1920, 250—254. Zur Kritik: U. Zurburg in: Schweizerische Kirchenzeitung 1920 Nr. 33 34 46; 1922 Nr. 8 11 12 17.

fordert er alle Christgläubigen auf, einer geeinten katholischen Kirche zuzustreben.

In dem Aufruf wird eine Mitgliedschaft (membership) in der allgemeinen Kirche Christi und eine Gemeinschaft (fellowship) in einer sichtbaren Kirche unterschieden. Die Mitgliedschaft ist nur an zwei Bedingungen geknüpft: 1. den Glauben an den Herrn Jesus Christus und 2. die Taufe im Namen der heiligen Dreifaltigkeit. Gott aber wolle Gemeinschaft: „Wir glauben, daß es Gottes Absicht ist, diese Gemeinschaft, soweit diese Welt in Betracht kommt, zur Erscheinung zu bringen in einer äußern, sichtbaren und geeinten Gesellschaft, die an einem Glauben festhält, ihre eigenen anerkannten Amtsdienner (officers) hat, gottgegebene Gnadenmittel gebraucht und alle ihre Mitglieder zu einem weltweiten Dienst am Reiche Gottes anleitet. Diese geeinte Gemeinschaft ist heute in der Welt nicht sichtbar.“

Als Grundlagen für die sichtbare Einheit der Kirche wiederholt der Aufruf das Quadrilateral. Doch lautet die vierte Bedingung jetzt also: „Ein Amt, das von jedem Teil der Kirche anerkannt wird als Träger nicht nur der innern Berufung durch den Heiligen Geist, sondern auch des von Christus erhaltenen Auftrags und der Ermächtigung durch die ganze Gemeinschaft.“¹ Nur in einem Zusatz wird der Episkopat als Klammer und Gewähr der Einheit und als Vermittler der Ordination empfohlen. Endlich enthält der Aufruf das bedeutsame Zugeständnis, daß er unter mancherlei Vorbehalten die Bereitwilligkeit der anglikanischen Bischöfe und Geistlichen erklärt, sich auf Wunsch im Interesse der kirchlichen Einheit einer Art Reordination zu unterziehen.

Die anglikanischen Bischöfe richteten ihren Aufruf zwar an die ganze Christenheit, doch dachten sie, ebenso wie 1888, zunächst an eine Verständigung mit den Freikirchen Englands und des britischen Reiches (Home Reunion). Es entspannen sich denn auch mit diesen langwierige Verhandlungen, die zwar zu einer Vermehrung der Literatur, nicht aber zu praktischen Ergebnissen führten. Die Verhandlungen betrafen hauptsächlich

¹ „A ministry acknowledged by every part of the Church as possessing not only the inward call of the Spirit, but also the commission of Christ and the authority of the whole body.“

die gegenseitige Zulassung zum Abendmahl (Interkommunion) und die wechselseitige „Übertragung oder Anerkennung“¹ der geistlichen Ämter². Fast alle Denominationen, auch außerhalb Englands, nahmen zu dem Lambeth-Appell Stellung³. Aber trotz aller Verneigungen vor dem Einheitsgedanken und vor dem Entgegenkommen der Anglikaner, die sich selbst zu einem Absehen von der „*successio apostolica*“ und zur eigenen Reordination bereit erklärten, zogen die Freikirchen ihre Freiheit einer Einigung vor. Zwar fanden in den Jahren 1921—1925 im Lambeth-Palast zwischen Anglikanern und Freikirchlern Verhandlungen statt, und es schien ein Kompromiß, auch über das geistliche Amt, zustande zu kommen⁴. Aber das „Federal Council of the Evangelical Free Churches of England“ entschied sich auf seiner Jahresversammlung am 22. September 1925 für den einstweiligen Abbruch der Besprechungen⁵. Eine Einigung über das kirchliche Amt wurde für aussichtslos erachtet. Die Freikirchen lehnten auch eine Ordination „*sub condicione*“ durch die (anglikanischen) Bischöfe ab.

Als typisch für die Haltung der Freikirchen kann die Antwort gelten, die das Generalkonzil des Reformierten Weltbundes in Pittsburg am 21. September 1921 gab, indem es dem Quadrilateral der Anglikaner folgende Grundbedingungen jeglicher ernsthafter Verhandlungen entgegenstellte: Zulassung der freien Diskussion über alle strittigen Punkte und rückhaltlose Anerkennung der protestantischen Kirchen und ihres geistlichen Amtes. Solange die Anglikaner an ihrer Forderung der bischöflichen Ordination für die Geistlichen festhielten, sei keine Hoffnung auf Fortgang der Einigungsbestrebungen⁶. Den tiefsten Grund aber für die Ablehnung sprechen die englischen Frei-

¹ DCU 4: „commission or recognition.“

² Simon, Theologie und Glaube 1924, 306 f. Dasselbst auch über die Mansfield-Konferenzen im Oxforder Mansfield-Kolleg.

³ Die Antworten und Beschlüsse sind gesammelt in DCU 104—230 261 bis 337.

⁴ DCU 143 ff.; IKZ 1925, 66—99. Die Aktenstücke über die Verhandlungen in: Bell-Robertson, The Church of England and the Free Churches (London 1925, Humphrey Milford). Die erste Hälfte dieser Sammlung ist schon in DCU enthalten.

⁵ IKZ 1926, 43—47; Heiler 276 f.; Eiche 1926, 477.

⁶ DCU 196; Keller 40; Eiche 1922, 22 194.

kirchen in ihrem „Report“ vom 22. Mai 1921 aus: „Das Wesentliche der Kirche liegt im Evangelium, nicht in der Organisation. Ersteres ist das, wodurch die Kirche ist; letzteres ist etwas, was die Kirche hat. . . . Aus der evangelischen Auffassung von der Kirche Christi ergibt sich die Folgerung, daß das Wesentliche der Kirche (oder ihrer Zweige) in ihrem Verhältnis zum Evangelium liegt und nicht in irgend einer äußern Organisation. . . . Indem wir dies (die relative Bedeutung des Nizäischen Glaubensbekenntnisses) anerkennen, müssen wir doch auch festhalten, daß die Wahrheit immer eine neue Sprache lernt, so daß die Ausdrücke und Gedankenformeln altern, und wenn sie gealtert sind, leicht irreführen. Während wir die Traditionen der Vergangenheit ehren, müssen wir unsern Geist freihalten, um vom Heiligen Geiste zu lernen, der fortfährt, die Kirche auf den Weg der Wahrheit und Pflicht zu führen.“¹ Für die Aufgabe der Kirche als der im Evangelium selbst verordneten Vermittlerin, Bewahrerin und Auslegerin der göttlichen Offenbarung fehlt, wie man sieht, bei den Freikirchen jedes Verständnis.

Wie konnte nun aber die anglikanische Kirche sich von Verhandlungen mit den Freikirchen irgend etwas für die Kircheneinheit versprechen? Mußte sie nicht fürchten, sich dabei durch Kompromisse zu kompromittieren? Diese Frage läßt sich nur aus der Geschichte und Eigenart der anglikanischen Kirche beantworten. Die englische Staatskirche ist selbst ihrem Wesen nach ein Kompromiß und zeigt eine Vorliebe, durch Elastizität und Anpassung ihre umfassende Natur (comprehensiveness) aufrecht zu erhalten und durch das „Prinzip der Vielförmigkeit“ den verschiedensten Meinungen und Auslegungen Raum in ihr zu gestatten². Wir brauchen nur an den Entwurf des neuen „Prayer Book“ zu denken, um uns dessen bewußt zu werden. Es spricht sich darin zweifellos auch die Rasseneigenart des Engländer aus, der für einen praktischen *modus vivendi* weit mehr Sinn und Neigung hat als für prinzipielle und dogmatische Folgerichtigkeit³.

¹ DCU 128 130 136.

² Über die Eigenart der anglikanischen Kirche vgl. J. H. Kardinal Newman, Briefe u. Tagebücher 1801—1845 (München 1928) 192—199; F. Woodlock in: Stimmen der Zeit 110 (1925/26) 42 ff. und 113 (1927) 422 ff.; Eiche 1924, 591 f.

³ Kardinal Newman: „It is not at all easy (humanly speaking) to wind up an Englishman to a dogmatic level“ (Apologia pro vita sua [London 1921, Longmans] 204). Der Anglikaner Wilfred L. Knox urteilt: „The English are the least theological of nations“ (The Catholic Movement in the Church of England [London 1923] 215). Vgl. Simon, Theologie u. Glaube 1924, 301.

Verfolgt man aufmerksam die Unionsversuche der Anglikaner, so läßt sich ein Erweichen der dogmatischen Grundsätze und ihr Zurücktreten vor praktischen Rücksichten nicht verkennen. Daraus erklärt sich auch die befremdliche Vielseitigkeit ihrer Einigungsversuche, indem sie, wie Heiler (284) treffend bemerkt, für die Protestanten ein minimalistisches und für die Orthodoxen ein maximalistisches Unionsprogramm haben. Wir verstehen nun auch, warum angesichts solcher Sachlage gerade die englischen Katholiken mit einer Entschiedenheit, die uns Festländern leicht als Schroffheit und Härte erscheint, in der Unionsfrage auf klare Herausstellung der dogmatischen Grundsätze drängen und sich von einer Abschwächung oder Verschleierung dieser Grundsätze keinerlei Gewinn versprechen.

Mehr Erfolg als bei den Freikirchen hatten die Anglikaner in ihren Verhandlungen mit der schwedischen und orthodoxen Kirche. Mit der schwedischen Kirche wurde eine engere Verbindung (Interkommunion) abgeschlossen, die dadurch deutlich in Erscheinung trat, daß am 19. September 1920 zwei anglikanische Bischöfe auf Einladung des Erzbischofs Söderblom an der Weihe zweier schwedischen Bischöfe in Upsala teilnahmen¹. Allerdings haben fünf anglikanische Missionsbischöfe unter Führung des Bischofs Frank von Sansibar gegen diese Interkommunion mit der schwedischen Kirche Einspruch erhoben, da dieser Schritt ohne Einwilligung der Provinzialsynode geschehen sei und die anglikanischen Aussichten auf Wiedervereinigung mit dem Osten und Westen dadurch ernstlich gefährdet würden².

Abgesandte des Patriarchen von Konstantinopel wurden am 7. Juli 1920 von der Lambeth-Konferenz willkommen geheißen und zu den Beratungen herangezogen³. Bedeutsam ist, daß im Verlauf der sich daran anspinnenden Verhandlungen die anglikanischen Weihen von den orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem und von dem Erzbischof von Cypern im Jahre 1922 bzw. 1923 als gültig anerkannt wurden⁴ — im Gegensatz zur Entscheidung Leos XIII., der in seinem Schreiben „*Apostolicae curae*“ vom 13. September 1896 die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen ausgesprochen hatte⁵. Da Konstantinopel, Jerusalem und Cypern zur politischen Ein-

¹ DCU 10 f. 185—195 341; Eiche 1927, 211—217.

² IKZ 1920, 261 f. ³ DCU 342; IKZ 1920, 248.

⁴ DCU 93—99 342; IKZ 1922, 176—179; 1923, 111 f. Auch die Altkatholiken erkannten 1925 die anglikanischen Weihen an: IKZ 1925, 65 232—242; 1926, 53. ⁵ *Acta Sanctae Sedis* 29, 193 ff.

flußsphäre Englands gehören, so liegt die Vermutung nahe, daß bei der Anerkennung der anglikanischen Weihen gerade durch diese Kirchen auch politische Rücksichten oder Beziehungen mitgespielt haben¹. Es verdient aber beachtet zu werden, daß die anerkennenden Kirchen zusammen nur ungefähr $\frac{1}{2}$ Million Mitglieder haben, während die Gesamtzahl der Orthodoxen auf rund 150 Millionen berechnet² und durch die erwähnte Anerkennung nicht verpflichtet wird.

Die erreichte Anerkennung der anglikanischen Weihen durch drei orthodoxe Kirchen hat eine eigenartige Vorgeschichte. Vor dieser Anerkennung wurde im Mai 1922 der Synode von Konstantinopel eine von Anglokatholiken verfaßte und von 3715 anglokatholischen Geistlichen unterzeichnete „Glaubenserklärung“ übersandt, die auf eine fast völlige Übereinstimmung zwischen der anglikanischen und orthodoxen Kirche hinauslief und die 39 Artikel der Staatskirche als ein „Dokument von sekundärer Bedeutung“ hinstellte³. Über diese Glaubenserklärung, die wohl von Bischof Gore, dem früheren Bischof von Oxford, aber von keinem amtierenden Bischof unterzeichnet war, urteilt der (modernistische) Bischof von Durham, Herbert Dunelm: „Diese Erklärung entbehrt nicht nur jeder Autorität, sondern steht in scharfem Widerspruch zu den offiziellen Lehren der Kirche von England. . . . Die Synode von Konstantinopel wurde durch die anglokatholische Lehrdarstellung bewußt (deliberately) irregeführt. Der ganze Geist und Gehalt dieser Darstellung ist völlig ohne Übereinstimmung mit den englischen (Glaubens-)Formularen.“ Er zieht daraus den Schluß, daß die Anerkennung der anglikanischen Weihen durch die Orthodoxen nach aller Wahrscheinlichkeit auf einem Mißverständnis und auf falschen Vorspiegelungen (false pretences) beruhe⁴.

Es sei noch beigelegt, daß auch von der amerikanischen Episkopalkirche auf eine Vereinigung mit den orthodoxen

¹ Vgl. Pfeilschifter 30 43.

² Zankow a. a. O. 20 22. Es sei bemerkt, daß die Zahlenangaben Zankows hoch gegriffen sind.

³ DCU 90—92; Übersetzung: IKZ 1922, 137—139. Vgl. Heiler 282/3.

⁴ Edinburgh Review (London), April 1923, 228/9.

Kirchen hingearbeitet wird durch die „Eastern Church Association“ und seit 1906 durch die „Anglican and Eastern-Orthodox Churches Union“. Auch besteht schon der Entwurf eines Konkordats zwischen den orthodoxen, altkatholischen und anglikanischen Kirchen¹, doch ist das Konkordat bis jetzt nicht abgeschlossen worden.

In einem Zusatzbericht spricht sich die Lambeth-Konferenz von 1920 mit großer Zurückhaltung auch über ihr Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche aus. Der Wortlaut ist folgender:

„Das Komitee ist sich bewußt, daß es unmöglich ist, eine Entschließung (Report) über die Union mit episkopalen Kirchen vorzuschlagen ohne irgend eine Bezugnahme auf die Kirche Roms, obwohl es hierzu keine Resolution vorzulegen hat. Wir können nichts Besseres tun, als uns die Worte der Entschließung von 1908 zu eigen zu machen, die uns erinnert an die Tatsache, daß als Erfüllung des göttlichen Willens kein Unionsplan gelten kann, der nicht schließlich die große lateinische Kirche des Westens einbegreift, mit der unsere Geschichte in der Vergangenheit so eng verknüpft war und mit der wir noch durch viele Bande gemeinsamen Glaubens und gemeinsamer Überlieferung verbunden sind.“ Aber wir stellen fest, daß — um in dem Zitat fortzufahren — „für den Augenblick jeder Schritt in dieser Richtung durch Schwierigkeiten versperrt ist, die wir selbst nicht geschaffen haben und die wir von uns selbst nicht beseitigen können“. Sollte indes die Kirche Roms jemals den Wunsch äußern, Bedingungen einer Wiedervereinigung zu erörtern (discuss), so werden wir bereit sein, solche Erörterungen willkommen zu heißen.“²

Diese Zurückhaltung erklärt sich unter anderem aus der Rücksicht auf die starken romfeindlichen Strömungen in den evangelikalen Kreisen der englischen Staatskirche und in den Freikirchen. Welcher Art die Gegnerschaft gegen Rom ist, dafür gibt U. Zurburg³ zwei bezeichnende Beispiele.

Die „Protestant Alliance“ sieht in Verhandlungen mit Rom „die größte Nationalgefahr“; denn eine Anerkennung des Vatikans gefährde die protestantische Thronfolge: „Der König-Kaiser wäre nicht mehr länger das weltliche Haupt der reformierten Kirche und der Verteidiger des Glaubens; das bedeutete, daß ein Römisch-Katholischer, ein Vasall Roms, auf dem Throne Englands sitzen könnte. Der Verstand steht einem still bei solchen Aussichten.“ Der Methodist W. Perks aber erklärte: „Ich bin sicher, es gibt nur wenige Methodisten, wenn es überhaupt solche gibt, die unter irgend einer Form eine Einigung mit der Kirche Englands erstreben, so-

¹ IKZ 1920, 195—215 272; 1921, 125.

² DCU 343 f.

³ „Hochland“, April 1924, 83. Zurburg hat es leider unterlassen, genaue Belege anzugeben.

fern eine solche Einigung eine Vereinigung mit der Kirche von Rom bedeuten oder den Weg dazu bereiten sollte.“

Die Lambeth-Enzyklika (einschließlich des Aufrufs) wurde sofort nach Schluß der Tagung an den Kardinal Bourne (London) geschickt. Das gleiche Schriftstück wurde mit dem Aufruf am 3. Mai 1921 im Auftrag des Erzbischofs von Canterbury durch dessen Kaplan G. K. A. Bell dem Kardinalstaatssekretär Gasparri übersandt mit der Bitte um Weitergabe an Papst Benedikt XV. Durch Schreiben vom 21. Mai 1921 ließ Kardinal Gasparri dem Erzbischof von Canterbury für die freundliche Übersendung der Lambeth-Enzyklika danken, die der Kardinalstaatssekretär die Ehre gehabt habe, dem Papst zu überreichen¹.

Der rein formell gehaltene Briefwechsel hatte keinerlei sachliche Erörterung zwischen Rom und Canterbury zur Folge. (Benedikt XV. starb bald darauf, am 22. Januar 1922.) Dagegen fanden in den Jahren 1921 (Dezember) und 1923 (März und November) auf Veranlassung von Lord Halifax und mit Zustimmung des Erzbischofs von Canterbury in Mecheln unter dem Vorsitz des Kardinals Mercier zwischen Anglikanern und Katholiken Besprechungen statt, die in versöhnlichem Geiste abgehalten wurden, aber zu keinem greifbaren Ergebnis führten; sie fanden überdies durch den am 23. Januar 1926 erfolgten Tod des Kardinals Mercier ein vorzeitiges Ende. Über diese Besprechungen haben sich sowohl der Erzbischof von Canterbury² als auch Kardinal Mercier³ öffentlich geäußert, während die römische Kurie Wert darauf legte, durch eine offiziöse Note

¹ DCU 29 f. Danach berichtigt sich die Angabe Batiffols („Hochland“, Dezember 1927, 279): „Man behauptet, der Text des Lambeth-Aufrufs sei durch die Konferenz Papst Benedikt XV. zugeleitet worden: man hat nie erfahren, ob er auch wirklich seine Bestimmung erreicht hat; jedenfalls weiß man, daß er ohne Antwort geblieben ist.“

² DCU 343—347 (Schreiben an die anglikanischen Bischöfe, Weihnachten 1923).

³ DCU 349—365 (Schreiben an seinen Klerus vom 18. Januar 1924). Näheres über diese Verhandlungen außer bei Zurburg und Batiffol: Paul Simon in: *Theologie u. Glaube* 1924, 291 ff.; *Civiltà Cattolica* 1928 (5. Mai, 2. Juni, 4. August); *IKZ* 1924, 22—42; 1926, 251 255; 1927, 107—109; 1928, 70—85; *Eiche* 1924, 389—403; „Schönere Zukunft“ 22. November 1925, 205; *The Conversations at Malines 1921—1925, Official Report* (Oxford, University Press 1928); V. Halifax, *Notes on the Conversations at Malines* (London 1928, A. R. Mowbray).

im Osservatore Romano (21. Januar 1928) den rein privaten Charakter der Mechelner Verhandlungen festzustellen. Es verdient als hervorspringender Punkt der Verhandlungen vermerkt zu werden, daß selbst die auf der äußersten Rechten stehenden Anglikatholiken einen päpstlichen Primat der Jurisdiktion entschieden ablehnen und höchstens einen „Primat der Verantwortung“ anerkennen wollen.

Die orthodoxen Kirchen des Orients bekundeten wiederholt ihr Interesse an den Unionsbestrebungen, die von den Altkatholiken, Anglikanern und Protestanten ausgingen, ohne selbst eine große Initiative zu entfalten. Im Januar 1920 erließ der Patriarch von Konstantinopel ein Rundschreiben „an alle Kirchen Christi, wo immer sie auch seien“¹. Den Augenblick, da der Völkerbund „unter so günstigen Auspizien“ ins Leben getreten sei, hält das Patriarchat für geeignet, auch auf die Annäherung der christlichen Kirchen bedacht zu sein. Mit Nachdruck wendet sich das Schreiben zunächst gegen die „Proselytenmacherei“ der westlichen Kirchen unter den Orientalen und schlägt dann als Mittel der Annäherung folgende vor: 1. Gebrauch eines einheitlichen Kalenders; 2. Austausch brüderlicher Schreiben an hohen Festen; 3. freundschaftlicher Verkehr der Kirchenvertreter; 4. wissenschaftlicher Austausch in Wort und Schrift; 5. Studentenaustausch zwischen den Seminarien der verschiedenen Kirchen; 6. Einberufung christlicher Konferenzen² zur Prüfung von Fragen, die für alle Kirchen von gemeinsamem Interesse sind; 7. unparteiische und mehr geschichtliche Untersuchungen der Lehrunterschiede in theologischen Vorlesungen und Abhandlungen; 8. gegenseitige Achtung der kirchlichen Gebräuche; 9. gegenseitige Überlassung von Gotteshäusern und Friedhöfen; 10. Regelung der Mischehenfrage; 11. gegenseitige Unterstützung in der praktischen Liebestätigkeit.

Wie man leicht sieht, nähert sich dieses Programm auf weite Strecken der von „Stockholm“ befürworteten praktischen Verständigung, wendet aber zugleich den theologischen Pro-

¹ DCU 44—48; IKZ 1922, 26—30; Eiche 1927, 29 f.

² Der englische Text (DCU 46) hat hier: „pan-Christian conferences“.

blemen seine Aufmerksamkeit zu. Bemerkenswert ist auch hier die Erweichung der dogmatischen Grundsätze. Die orthodoxe Kirche des Orients erhebt nicht mehr wie früher den Anspruch, die wahre Kirche Christi zu sein¹.

Auch innerhalb der orthodoxen Christenheit selbst fanden einige, allerdings schwache und bisher wirkungslose Versuche statt, die bestehenden Gegensätze zu überbrücken und ein einheitliches Vorgehen zu erreichen. Am 22. und 23. September 1924 tagte in Sinaia auf Anregung des „Weltbundes“ unter dem Vorsitz des rumänischen Patriarchen Miron Christea eine kleine Konferenz orthodoxer Theologen². Vertreten waren Konstantinopel, Athen, Bulgarien, Jugoslawien und Albanien. Auch nahmen einige Protestanten teil. Verhandelt wurde über die kirchenrechtliche Stellung der kirchlichen Minderheiten (d. h. fremder Nationalkirchen im eigenen Gebiet), die mazedonische Frage und namentlich über die Schaffung einer „orthodoxen Katholizität“. Diese sei um so notwendiger, da die römische Kirche mit ihrer starken Organisation zielbewußt voranarbeite. Das Zukunftsideal müsse ein übernationaler orthodoxer Synod sein neben den lokalen Synoden der einzelnen Landeskirchen. Eine für das Jahr 1925 in Jerusalem geplante, dann auf 1926 nach dem Berge Athos verschobene orthodoxe Unionskonferenz ist nicht zustande gekommen³ und scheint endgültig aufgegeben zu sein. Man gewinnt den Eindruck, daß die Orthodoxen sich nicht nur schwer mit dem Westen verstehen, sondern auch untereinander viele Streitigkeiten haben.

Als eine Zusammenfassung aller auf Kircheneinheit abzielenden Bestrebungen kann nun die von Amerika ausgehende Bewegung gelten, die unter dem Namen „Weltkonferenz für

¹ IKZ 1922, 24; Eiche 1927, 33; L 20 f.; LS 87. Die russische Kirche scheint aber ihren alten Standpunkt festzuhalten: IKZ 1927, 130.

² Eiche 1925, 60—64; Herman Neander, *Orientens Kyrkor och den ökumeniska tanken* (Die Kirchen des Orients und der ökumenische Gedanke), Stockholm 1926, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 100 ff., bes. 109. Pfarrer Neander nahm selbst an der Konferenz teil.

³ Ebd. 148; Eiche 1926, 509; 1927, 38; IKZ 1925, 50; 1926, 254. Eine kleinere orthodoxe Synode wurde im Mai/Juni 1923 in Konstantinopel abgehalten: IKZ 1924, 62—64.

Glaube und Verfassung“ (World Conference on Faith and Order) bekannt ist und in der Lausanner Konferenz des Jahres 1927 einen gewissen vorläufigen Abschluß gefunden hat.

Es ist oft die Frage aufgeworfen worden, ob alle bisher genannten Einigungsbestrebungen als protestantische zu bezeichnen sind oder nicht, eine Frage, die ebenso entschieden bejaht wie verneint worden ist. Schaut man auf die Anhänger der ganzen Bewegung, so sind es unleugbar Protestanten, die den größten Prozentsatz stellen, die treibende Kraft bilden und die Hauptarbeit leisten¹. Aber zu ihnen haben sich doch auch die Altkatholiken und Vertreter der orthodoxen Kirchen des Orients gesellt. Insofern handelt es sich also nicht um eine protestantische Bewegung. Anders muß aber die Antwort lauten, wenn wir nach ihrem Geist und ihren innern Triebkräften fragen.

Als protestantisches Kennzeichen der Bewegung ließe sich zunächst die einmütige Ablehnung des päpstlichen Primats anführen. Aber auch abgesehen davon, beruht die ganze Einigungsarbeit durchaus auf protestantischen Grundsätzen; denn sie geht nicht von der katholischen Grundhaltung aus, die überkommene, in sich abgeschlossene christliche Offenbarung zu erhalten und weiterzugeben, sondern sie schöpft — bewußt oder unbewußt — ihre Anregung aus der protestantischen Auffassung von der sich wandelnden und fortentwickelnden Offenbarung Gottes, die niemals eine feste, bleibende Gestalt annimmt und sich in den verschiedensten kirchlichen Formen ausprägt und auswirkt². Daher die nachdrücklich wiederholte Versicherung, daß man die bestehenden tiefgehenden Unterschiede in Glauben und Verfassung nicht antasten wolle, und der Versuch, trotz des Weiterbestandes dieser Unterschiede eine Einheit der Kirche herzustellen.

¹ Dabei rechnen wir auch die Anglikaner zu den Protestanten. Hermelink (CW 1927, 1192) bestreitet zwar die Berechtigung dieser Zuteilung, aber er mag aus Deißmann (81 f.) und Heiler (280 ff.) ersehen, daß dafür gute Gründe sprechen. Noch heute nennt sich der amerikanische Zweig der anglikanischen Kirche „Protestant Episcopal Church“. Vgl. auch Gardiner, IKZ 1917, 63.

² Vgl. Wallau 290—292.

Der protestantische Charakter der Bewegung tritt auch dadurch zu Tage, daß immer wieder die Absicht durchblickt, durch sie dem Protestantismus in der Welt Halt und Bedeutung zu geben. In auffallend scharfer Form wird dies in einem Aufsatz betont und getadelt, den das einflußreichste Organ der Anglikaner, die „Church Times“¹, veröffentlichte: „Wir fürchten die hinterlistigen Versuche, wie sie durch scheinbar harmlose internationale Konferenzen gemacht werden, die englische Kirche dazu zu gebrauchen, dem festländischen Protestantismus einen Schein von Leben und Kraft zu geben, während seine religiöse Unfruchtbarkeit nur zu sehr offenbar geworden ist.“ Unter den deutschen Protestanten haben sich in der Tat manche Stimmen erhoben (E. Stange, Otto, Em. Hirsch), die entschieden dafür eintraten, die kirchlichen Einigungsbestrebungen zu einem Zusammenschluß des Weltprotestantismus, d. h. der eigentlichen reformatorischen Kirchen, zu benutzen².

Was besonders die Life and Work-Bewegung anbelangt, die eine Einheit der Kirche auf rein praktischem Gebiet erstrebt, so hat der protestantische Theologe George Cross darüber eigens die These aufgestellt und nachzuweisen gesucht, daß sie von protestantischem Geiste beseelt sei. Seine Auslegung geht dahin: „Wir stehen heute vor einer im Prinzip bewußt protestantischen Unionsbewegung im Gegensatz zu früheren Unionsversuchen, die im Prinzip ausgesprochen katholisch waren. Grundlegend für die früheren Bestrebungen, die Christenheit zu einen, ist das Bekenntnis: ‚Ich glaube an die heilige katholische Kirche.‘ Die Überzeugung aber, die den jetzigen Bestrebungen zu Grunde liegt, kann so ausgedrückt werden: ‚Ich glaube an die gegenseitige Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen zu einem Ziel.‘ ... Die Zusammenschlußbewegung ist eine Frucht des protestantischen Geistes und folgt bewußt protestantischen Spuren.“³

¹ Vgl. Pastor Guthke (Bertkow) über „Canterbury und Rom“ in der „Vossischen Zeitung“ Nr. 32 vom 7. Februar 1928. Vgl. Eiche 1926, 86; CW 1927, 284. Laun (62) glaubt, „von einer evangelischen Grundhaltung der (Lausanner) Konferenz“ reden zu können.

² Vgl. z. B. außer Stange: Theol. Literaturzeitung 1922, 406/07; Deutsche Literaturzeitung 1928, Sp. 18; „Zeitwende“ 1925 II 16 ff., wo Hermelink diesem Plane widerspricht; Heiler 308 f.

³ The American Journal of Theology XXIII (Chicago 1919) 131 134. Auch Wallau (304) sagt von der Konferenz für Praktisches Christentum, daß sie „die am stärksten von protestantischen Tendenzen geleitete Bewegung ist“. Ebenso der Protestant Charly Clerc über den Stockholmer Kongreß: „Il porte la marque du protestantisme contemporain“ (La Semaine littéraire, 12 sept. 1925; vgl. Journet 80). Auch D. Laible⁴ urteilt über Stockholm

Wir glauben daher ohne Gefahr des Irrtums oder der Verzeichnung behaupten zu können, daß es sich bei den kirchlichen Einigungsbestrebungen außerhalb der katholischen Kirche im wesentlichen um protestantische Unternehmungen handelt.

Indem wir dies feststellen, heben wir zugleich die Bedeutung hervor, die dem Einigungswerk der Gegenwart in der Geschichte des Protestantismus zukommt. Während früher die protestantischen Gemeinschaften nicht genug auf ihrer Sonderart und Selbständigkeit bestehen konnten und sich dadurch immer weiter voneinander entfernten, gewahren wir jetzt eine starke Bewegung nach der entgegengesetzten Richtung. Man will das Trennende möglichst zurückstellen, man drängt auf Zusammenschluß und begeistert sich für den Gedanken des Weltprotestantismus. Selbst die Landeskirchen haben ihr anfängliches Mißtrauen und Widerstreben — wenn auch noch nicht ganz — überwunden und scheuen nicht mehr vor internationalen Beziehungen und Bindungen zurück. Und während in den vergangenen Jahrhunderten die protestantischen Einigungsbewegungen meist nur von einzelnen Persönlichkeiten getragen waren, sind sie heute von den Kirchengemeinschaften selbst aufgenommen worden, die dafür ihre besten Kräfte zur Verfügung stellen. So begreift es sich, wenn Newman Smyth, einer der hervorragendsten Prediger der Kongregationalisten, den alten Protestantismus, der endlich seine Sünde gegen die Einheit der Kirche demütig bekennen müsse, im Untergehen und einen neuen, herrlichen Katholizismus im Aufsteigen begriffen sieht¹.

2. Die Gründe der Einigungsbestrebungen

Die Einigungsbestrebungen außerhalb der katholischen Kirche gleichen einem Strom, der von vielen Quellbächen gespeist wird und deutlich die unterschiedliche Färbung seiner Zuflüsse erkennen läßt. Es wäre daher verfehlt, allen an den genannten Bestrebungen Beteiligten die gleichen Motive zuzuschreiben oder

(AELK 1925, 663): „So wurde es ein Konzil des Protestantismus, das seine Farbe auch nicht durch die Teilnahme der wenigen Vertreter der griechisch-katholischen Kirche verlor.“ Ebenso Laun 7: „typisch protestantisch“.

¹ Passing Protestantism and Coming Catholicism (Neuyork 1908) 2 31.

alles auf praktische Nützlichkeitserwägungen oder gar auf anti-römische Instinkte zurückzuführen. Man muß vielmehr der Mannigfaltigkeit der Beweggründe Rechnung tragen.

Um mit den wertvollsten Triebkräften zu beginnen, soll zunächst anerkannt werden, daß sich in den Einigungsbestrebungen ein aufrichtiges Verlangen nach der Einheit der Kirche kundgibt; sie sind ein Zeugnis von der Sehnsucht der Menschenseele nach der einen Wahrheit, für die wir alle als Kinder desselben himmlischen Vaters und als Brüder Jesu Christi bestimmt sind. Die Heilige Schrift, in der die Protestanten die alleinige letzte Glaubensregel sehen, weist in eindringlicher Weise auf die Einheit der Kirche als des einen Leibes Jesu Christi hin (1 Kor. 12, 12 ff.). Christus selbst hat das Wort von der einen Herde und dem einen Hirten gesprochen (Joh. 10, 16); er hat um die Einheit seiner Jünger gebetet und diese Einheit als das Wahrzeichen seiner göttlichen Sendung hingestellt (Joh. 17, 21). An eine unsichtbare Einheit hat er also nicht gedacht; denn da die Einheit ein Wahrzeichen sein sollte, mußte sie eine sichtbare sein. An einer unsichtbaren Einheit könnte die Welt (d. h. die Menschen) nichts erkennen.

Christus wollte uns nicht nur seinen Frieden geben, er wollte in eigener Person unser Friede sein (Joh. 14, 27; Eph. 2, 14). Darum heben die Schriften der Apostel immer wieder die Notwendigkeit der Einheit im Glauben und in der Liebe mit Nachdruck hervor und warnen vor Zwietracht und Abweichung von dem überlieferten Glauben; denn Gott sei ein Gott des Friedens und nicht der Verwirrung¹. Wer diese und ähnliche Stellen der Heiligen Schrift beherzigt, für den ist der Anblick der zerrissenen Christenheit ein beschämendes Schauspiel, mit dem er sich nicht endgültig abfinden kann und darf.

Diese Beschämung ist in vielen Trägern der neuen Einigungsbestrebungen wach geworden und spricht sich besonders in den Schriften von „Faith and Order“ in ergreifenden Worten aus, zumeist mit dem reumütigen Bekenntnis, daß die Christen

¹ Röm. 15, 5. Eph. 4, 3; 5, 13. 1 Kor. 1, 10; 14, 33. Gal. 1, 8. Apg. 2, 42; vgl. L 6 f.

durch ihre eigene Schuld das ungenähte Gewand des Heilandes (Joh. 19, 23) zerrissen hätten. Daher ihr Ruf zur Buße und ihr Gebet um Verständnis für die „schreckliche Bosheit einer geteilten Kirche“ und um Befreiung von dem „Aussatz dieser widerwärtigen Sünde“¹. „Wenn irgend etwas gewiß ist“, schreibt der anglikanische Bischof Charles Gore², „so ist es dies, daß sichtbare Einheit in der Kirche seiner Jünger der Wille Christi war. Wenn dem so ist, dann sind wir in einem erschrecklichen Maße von seinem Willen abgewichen.“

Nachdem man so für die Mahnungen des Evangeliums hellhörig geworden war, drangen an die bisher tauben Ohren auch wieder die ernstesten, erschütternden Worte, die sich in dem Schrifttum aus der Frühzeit des Christentums über die Einheit der Kirche finden. So preist Irenäus († 202) die Kirche, die nur eine Seele und ein Herz, eine Lehre und eine Stimme habe, deren Evangelium das gleiche sei in der ganzen Welt, in Ost und West, und überall wie die eine Sonne alle Menschen erleuchte³, während der Irrtum und die Spaltung späteren Ursprungs seien und durch ihre Unbeständigkeit das Fehlen eines festen Fundamentes verrieten⁴. Der Märtyrerbischof Cyprianus († 258) schärft den Gläubigen ein, daß jeder, der den Frieden und die Eintracht in der Kirche bricht, sich gegen Christus selbst stellt und daß jeder Verstoß gegen die Einheit auch ein Verstoß gegen Gottes Gesetz ist⁵. Augustinus⁶ aber erklärt, daß es keinerlei Rechtfertigung für die Zerreißung der Einheit geben könne, und sagt kurz und bestimmt: „Der hat keine Liebe Gottes, wer nicht die Einheit der Kirche liebt.“⁷.

¹ Vgl. Reichmann in: Stimmen der Zeit 106 (1923/24) 105 110; IKZ 1927, 5; Eiche 1927, 43 54.

² Catholicism and Roman Catholicism (London 1922) 44; The Month 142 (London 1923) 1.

³ Adv. haer. I. 1, c. 10, n. 2; I. 5, c. 20; MG 7, 551 1177.

⁴ Adv. haer. I. 3, c. 4; MG 7, 855.

⁵ Cyprianus: „Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. . . . Qui pacem Christi et concordiam rumpit, adversus Christum facit. . . . Hanc unitatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem“ (De unitate Ecclesiae c. 6; ML 4, 503/4).

⁶ Contra epist. Parmeniani I. 2, c. 11, n. 25; ML 43 69.

⁷ De bapt. contra Donatistas I. 3, n. 21; ML 43, 148: „Non habent Dei caritatem, qui Ecclesiae non diligunt unitatem.“

Gegenüber solchen gewichtigen Stimmen, die sich aus der grauen Vorzeit mahnend und drohend erheben, verblassen die leeren Phrasen, die in der Zersplitterung des Christentums eine Darstellung und Entfaltung des göttlichen und menschlichen Reichtums erblicken wollen. Als ob Gottes Wahrheit und Liebe sich in dem unversöhnlichen Widerspruch von Lehren und in den Spaltungen der Gläubigen gefallen könnten! Der bloße Anblick der tatsächlichen Lage der Christenheit müßte genügen, um solche Sprache verstummen zu machen und den peinlichen und peinigenden Gegensatz der Wirklichkeit gegen die Idee des Christentums erkennen zu lassen.

Damit kommen wir zu der zweiten Gruppe von Gründen, die zum Antrieb für die Einigungsbestrebungen geworden sind. Diese sollen ein praktischer Ausweg aus einer fast unerträglich gewordenen Entwicklung sein. Es ist kein Zufall, daß die Einheitsbewegung ihre stärkste Kraft aus Amerika empfangen hat. In Amerika, wo es nur Freikirchen gibt, ist die Zersplitterung der Christenheit am weitesten fortgeschritten. Nicht nur alle europäischen Kirchengemeinschaften sind dort vertreten; es haben sich durch Spaltungen auch viele Neugründungen gebildet, so daß man über 160 protestantische Kirchen und Sekten zählt, die sich gegenseitig Konkurrenz machen und Licht und Luft wegnehmen (D 642; E 669; L 8). Dabei bilden auch die Kirchengemeinschaften gleichen Namens keineswegs eine Einheit. So gibt es 16 verschiedene Methodistenkirchen und 14 Arten von Baptisten. Es kommt in Amerika vor, daß in Städtchen mit 800 Einwohnern acht verschiedene Konfessionen ihre besondern Kirchlein und ihre eigenen Geistlichen haben¹. Daher urteilt Keller (17 f.): „Die Folge ist nicht mehr der Segen der Freiheit und die Fülle persönlichen Lebens, sondern der Fluch der Zersplitterung, die Verschwendung von Geld, Zeit und Menschenkraft . . ., ja die Gefahr einer Verdunkelung des Evangeliums des Friedens.“

Doch auch in Europa hat die Zersplitterung des Christen-

¹ IKZ 1917, 329. Neuerdings plant man die Errichtung großer interkonfessioneller Kirchen, von denen zwei bereits im Bau sind (St. John the Divine in New York und St. Alban in Washington); vgl. „Kölnische Volkszeitung“ Nr. 260 vom 6. April 1928.

tums außerhalb der katholischen Kirche große Fortschritte gemacht. Nach dem „Reichsboten“ (Nr. 264 vom 6. November 1927, Beilage) zerfällt z. B. der deutsche Protestantismus zur einen Hälfte in die altpreußische Union, zur andern Hälfte in „26 Landeskirchen und -kirchlein“. Ähnlich ist es in andern Ländern. Überall macht sich eine rührige Tätigkeit der Sekten bemerkbar und droht das organisierte Kirchentum aufzulösen; dieses hat die größte Mühe, seine Bekenntnisformeln und seine Verfassung aufrecht zu erhalten. Dazu kommt, daß die innere Zwietracht, die notwendige Folge des religiösen Individualismus, in die Kreise der Theologen und Laien eine quälende Unsicherheit über den Gegenstand ihres Glaubens und den Sinn des Evangeliums getragen hat. Die Prediger verkündigen auf den Kanzeln vielfach nicht mehr eine einheitliche kirchliche Lehre, sondern ihre eigenen subjektiven Ansichten. Kein Wunder, daß solche Zerfahrenheit Unglück und Schwäche nach innen und nach außen bedeutet und bange Sorge in vielen Herzen wachgerufen hat¹.

In der „Monatsschrift für Pastoraltheologie“ (Göttingen 1927, 273) schreibt der protestantische Pfarrer K. Veller: „Welch echtem Protestant ist es nicht ein tiefer Lebensschmerz, daß wir keine eigentliche Kirche haben. Doppelt schwer trägt daran der evangelische Pfarrstand. Wo ist das einheitliche Bekenntnis, wo der einheitliche Kultus, wo die einheitliche Verfassung, wo die Geborgenheit des religiösen Menschen im sakramentalen Leben, wo der lebendige, eucharistische Christus, wo die Weitherzigkeit und Mütterlichkeit auch gegen primitive Regungen des religiösen Lebens, wo diese Caritas, diese Gebetsfreudigkeit, wo dieser Zusammenschluß auf allen Gebieten des Lebens?“ Und in der „Vossischen Zeitung“ (Nr. 31 vom 5. Februar 1928) gesteht Professor P. Hellwig (Goslar): „Wir Protestanten haben keinen Kultus, wir haben das ‚Wort‘. Aber dank den Fortschritten der Wissenschaft wird dieses ‚Wort‘ immer mehr unterhöhlt, und gemäß dem Prinzip des Protestantismus dürfen wir dieser Wissenschaft keinen Einhalt tun. Das ist die Not unserer Kirche.“

Dieses Versagen des Protestantismus wurde aber geradezu katastrophal, als sich zugleich in den Massen des bisherigen Kirchenvolkes eine religiöse Gleichgültigkeit breitmachte, die zur Verödung der Kirchen führte. Die Klagen über die Kirchenflucht in Stadt und Land wurden allgemein. Die Pfarrer und Prediger mußten sich vorkommen wie Offiziere ohne Heer. Noch

¹ Über den deutschen Protestantismus: Stimmen der Zeit 101 (1921) 444—459.

kürzlich schrieb die konservative „Kreuzzeitung“¹: „Es verdient die Bewunderung aller, wie unsere evangelischen Prediger in den leeren Kirchen Sonntag für Sonntag das Evangelium verkündigen.“ Aber nicht etwa nur in Deutschland steht es so. In einem Werbeschriftchen für „Faith and Order“ heißt es z. B.²: „In Amerika ist das ärgste Hindernis für das Wachstum der christlichen Religion die Uneinigkeit der Christen. Sie erklärt auch die befremdliche Tatsache, daß in diesem angeblich christlichen Lande die Mehrheit des Volkes gar keine Religion bekennt oder sie wenigstens nicht übt.“ Die Uneinigkeit der einander bekämpfenden Kirchen und Sekten führt auch insofern zur Entchristlichung des amerikanischen Volkes, als sie die Hauptschuld an dem Überhandnehmen der „neutralen“, d. h. konfessionslosen Schulen trägt, in denen die Kinder keine religiöse Erziehung erhalten. Da auf der Stockholmer Konferenz so oft der religiöse und kirchliche Sinn des schwedischen Volkes gerühmt wurde, so ist vielleicht eine Feststellung in „Dagens Nyheter“ (4. Januar 1928) von Interesse. Danach besuchten im November 1927 am Sonntag durchschnittlich im ganzen Lande 5,319 % die schwedischen Staatskirchen, in Stockholm 2,445 %. Dies erklärt sich leicht, wenn man das Vordringen des Rationalismus in der schwedischen Kirche bedenkt, über das der Propst Engström auf der schwedischen Generalsynode (1925) bewegliche Klage geführt hat³.

Man kann sich bei solcher Sachlage vorstellen, wie es um den Einfluß des Christentums im Leben steht. Der Kieler Theologieprofessor Otto Baumgarten⁴ urteilt über den protestantischen Volksteil Deutschlands: „Die Sache liegt einfach so, daß in den meisten modernen Lebensgängen die Kirche gar keine Rolle mehr spielt, gar keine Ansprüche mehr erheben kann, daß man sie wegnehmen könnte, ohne daß das Straßen-

¹ 14. Juni 1928, Morgenausgabe. Über „leere Kirchen“ (auch auf dem Lande): „Pastoralblätter“, April und Juli 1924, Dezember 1925.

² 1914 Nr. 26, 11; vgl. Stimmen der Zeit 106 (1923/24), 106.

³ AELK 1925, 798 f.

⁴ Der Aufbau der Volkskirche (Tübingen 1920) 22; vgl. AELK 1927, 475. Daß hier auch für die katholische Kirche eine gewaltige Aufgabe vorliegt, hat W. Schwer in eindringlicher Weise dargelegt (Bonner Zeitschrift 1927, 281 ff).

bild und das häusliche Leben eine erhebliche Lücke aufwies.“ Unter solchen Umständen mußte es vielen religiös Gesinnten als eine Ungeheuerlichkeit erscheinen, daß die Kirchengemeinschaften sich verzettelten, statt ihre Kräfte zusammenzuschließen. Es liegt also in den Einigungsbestrebungen nicht notwendig ein Beweis für die Lebenskraft der protestantischen Kirchen, da sie zum guten Teil aus dem Bewußtsein hervorgehen, daß etwas geschehen muß und daß es so nicht weitergehen kann. Sie sind ein Abwehrkampf gegen die Zersplitterung und die aus ihr sich ergebende Schwäche.

Die Einheitsbewegung erhielt dann noch durch andere Erwägungen neue Anregung. Gerade die großen Massen der Arbeiter hatten sich vom Christentum abgewandt, weil sie in den Kirchen Verbündete des Kapitalismus und Feinde des aufstrebenden Proletariats sahen. War das nicht ein Antrieb für die Theologen, sich mehr als bisher der Not der breiten Volksmassen anzunehmen und womöglich durch große, internationale Organisationen zur Lösung der sozialen Frage beizutragen?¹

Der Weltkrieg, der den geringen Einfluß des Christentums auf das öffentliche Leben in erschreckendem Maße gezeigt hatte, wies in die gleiche Richtung und eröffnete weitere Ausblicke. Noch während der Kriege schrieb der schwedische Pfarrer Carl Kihlén²: Der Weltkrieg „hat nicht mit juristischen oder sophistischen Spitzfindigkeiten, sondern mit Strömen edelsten Blutes die Notwendigkeit der Einheit der Kirche betont. Die religiöse Zersplitterung und die daraus folgende Ohnmacht der Christenheit hat den Ausbruch des Weltkrieges möglich gemacht. . . . Der Augenblick ist da, wo wir katholisch sein müssen — müssen, weil wir eine verblutende Welt vor uns sehen.“ Wenn nach dem Kriege die Völker der Erde trotz ihrer tiefen Gegensätze einen Bund der Nationen ins Auge

¹ Schon vor vierzig Jahren hat der lutherische Abt Uhlhorn die Bedeutung der sozialen Frage in kirchlicher Hinsicht betont: „An der sozialen Frage werden sich auch die Geschicke der Kirchen entscheiden. Diejenige Kirche wird den Sieg behalten, welche zur Lösung der sozialen Frage am meisten beiträgt. . . . Das Schlachtfeld, auf dem die Entscheidungsschlacht geschlagen werden wird, ist das Gebiet der sozialen Frage“ (Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage [Göttingen 1887] 1).

² IKZ 1917, 168 f.

faßten, sollten dann nicht auch die vielen Kirchengemeinschaften sich zu einem ähnlichen Bunde zusammenfinden?¹

Noch etwas weiteres kam hinzu. Der Krieg hatte über viele protestantische Kirchen Europas große materielle und seelische Not gebracht, die sie veranlaßte, sich nach fremder Hilfe, besonders in Amerika, umzuschauen, und sie geneigt machte, aus ihrer bisherigen Isolierung herauszutreten. Ebenso haben die orthodoxen Kirchen im Kriege und in der Nachkriegszeit schweren Schaden gelitten². Durch den Sturz des Zarentums verloren sie ihre stärkste äußere Stütze und tauschten dafür in Rußland die Bedrückung der Sowjetregierung ein. Im türkischen Reiche wurde die orthodoxe Kirche fast aufgegeben, so daß das einst führende Patriarchat von Konstantinopel jetzt nur noch 300 000 Seelen zählt und beinahe zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken ist. Andererseits hat die Verschiebung der politischen Grenzen in Europa in den ehemals russischen Randstaaten neue autonome Kirchen entstehen lassen, die um ihre Existenz zu ringen haben. Notleidende sind aber leicht bereit, mit ihren Wohltätern in Gemeinschaft zu treten.

Es mag aus den wirtschaftlichen Verhältnissen der Nachkriegszeit erklärt und in etwa entschuldigt werden, daß für die Einigungsbewegung auch der Gesichtspunkt der Geldersparnis angeführt worden ist. So bemerkte der Bischof von London, daß man in England viele Millionen Pfund sparen könnte, wenn die Kirchen geeint wären: „In einer Stadt in Kanada, in der eine Bevölkerung von etwa tausend Seelen lebte, und in der offenbar nur ein Architekt und ein Baumeister war, gab es vier Kirchen, die alle völlig gleich gebaut waren, aber jede mit einem eigenen Geistlichen und einer eigenen Gemeinde. Es war eine unnütze Verschwendung von Geld und menschlicher Kraft.“³

Ferner führte — was nur auf den ersten Blick überraschend erscheint — die dogmatische Verflachung im Protestantismus zur Einigungsbewegung. Überall dort, wo die althergebrachten Glaubensunterschiede zu leeren, unverständlichen und gleichgültigen Formeln geworden waren und der „Geist“ als das allein Entscheidende galt, mußte der Gedanke auftauchen und

¹ Vgl. ebd. 1920, 18.

² Zankow, Das orthodoxe Christentum 21 23; Eiche 1927, 13—28; IKZ 1925, 145—161; L 383; LS 75; F. Hünemann in: Bonner Zeitschrift 1927, 62 ff.

³ „Times“ 27. März 1924; Simon in: Theologie u. Glaube 1924, 307.

Anhänger finden, die sinnlos gewordenen, aber praktisch so nachteiligen Spaltungen zu beseitigen. Nachgiebig gegen alle Glaubensformeln und Riten, wollte man im „angewandten Christentum“ (applied christianity) auf demokratischer Grundlage sich einigen und durch den Zusammenschluß der zerstreuten Kräfte dem Christentum eine größere Wirksamkeit sichern. Auch nach dieser Richtung eines religiösen Pragmatismus waren die praktisch eingestellten Amerikaner tonangebend und führend.

Die dogmatische Lage der Sekten schildert der amerikanische Protestant Kirsopp Lake¹: „In vielen Fällen sind die Streitfragen, die die bestehenden Kirchen ins Dasein riefen, vergessen, und ihr Bestehen als getrennte Sekten hängt nur an kleinen Unterschieden im Rituale oder an Redewendungen, bei denen man die Gründe, durch die sie hervorgerufen wurden, vergessen hat. . . . Eine Frage z. B. über die Trinität wird vom Trinitarier auf diese, vom Unitarier auf eine andere Weise beantwortet werden, aber nur in seltenen Fällen wird einer von beiden imstande sein, eine verständige Erklärung der wirklichen Lehrmeinung oder der tatsächlichen Formulierung durch die Theologen der Vergangenheit zu geben. Einige der Antworten würden teilweise einen Sabellius befriedigt haben, und in andern würde Paul von Samosata ein ihm vertrautes Echo wiedererkennen; aber Athanasius hätte ohne Zweifel alle von ihnen exkommuniziert.“ In ähnlicher Weise betont der Baptist E. D. Burton² den nivellierenden Einfluß der modernen Geistesentwicklung auf die Glaubensunterschiede: „Es gibt heute weniger Leute bei uns, als es vor einer Generation gab, die glauben, daß die Baptistenkirche die einzig richtige ist, und daß alle andern sog. Kirchen Gemeinschaften sind, die das Ideal der Kirche nur unvollkommen verwirklichen. Unser Eifer, unter den Presbyterianern und Methodisten Anhänger zu gewinnen, hat daher bedeutend abgenommen; wir sind heute vielmehr bereit, mit ihnen zusammen zu arbeiten.“

Als praktische Folgerung aus solcher Zerfahrenheit und Unsicherheit ergibt sich die Gleichgültigkeit gegen alle theologischen Formulierungen. Dementsprechend äußert sich Peter Ainslie³, einer der Führer der „Jünger Christi“ und ein beredter Anwalt der Einigungsbewegung: „Ich bin jetzt Mitglied einer Partei, bei der ich einige ihrer wechselnden ethischen Grundsätze nicht unterschreibe. Warum sollte ich nicht gleichzeitig Mitglied einer andern Partei sein, bei der ich auch einige theologische Auffassungen nicht unterschreibe? Ist denn die Theologie vitaler als die Ethik? . . . Was immer meine Weihe einst war und was immer die bischöfliche Weihe heute ist, keine von beiden ist von so vitaler Bedeutung, daß das mich vom Empfang der letzteren abhalten könnte, um die Einheit der Kirche zu fördern. . . . Gewiß, in der Kirche der Zukunft muß die Freiheit bestehen, die Weihe (eines andern Bekenntnisses) aus Höflichkeit anzunehmen.“

¹ Atlantic Monthly (Boston-New York), Juni 1925, 755.

² The American Journal of Theology (Chicago), Juli 1920, 321 ff.; vgl. Stimmen der Zeit 100 (1920/21), 186.

³ If not a United Church — what? (New York 1920) 79.

Bei manchen Freunden der Einigungsbewegung spielen dann noch antirömische Abneigungen und Absichten mit. Ihnen ist es eine Herzenssache, den Protestantismus bzw. die orthodoxe Kirche gegen Rom stark zu machen und der geschlossenen Einheit der katholischen Kirche etwas Ähnliches entgegenzustellen. In diesem Zusammenhang ist oft das Wort gefallen, daß man neben der goldenen, roten und schwarzen Internationale auch eine protestantische Internationale schaffen müsse. Vielleicht hat auch die Furcht vor der „katholischen Welle“ nach Kriegsschluß solche Gedanken und Wünsche angeregt.

Ob bei den Einigungsbestrebungen auch politische Gründe mitsprechen, ist eine Frage, die nicht leicht zu beantworten ist; denn wenn es der Fall sein sollte, so werden sie gewiß sorglich versteckt gehalten. Zweifellos üben sie bei vielen Freunden der Weltkonferenzen keinen oder jedenfalls keinen nennenswerten Einfluß aus. Ob auch bei allen? Im „Berliner Tageblatt“ (Nr. 108 vom 3. März 1928) spricht dessen Londoner Korrespondent Kurt v. Stutterheim von dem „anglikanischen Weltkirchengedanken, der nach der Schwächung des Protestantismus und der orthodoxen Kirche der größte internationale Konkurrent des Vatikans ist“ und bemerkt: „Daß der englische Imperialismus eine religiöse Weltbewegung, in der die anglikanische Kirche eine so große Rolle spielt, mit größter Aufmerksamkeit verfolgt, kann nur der übersehen, der den politischen Imperialismus des Engländers übersieht.“¹ Gelänge es z. B. der englischen Staatskirche, mit den orthodoxen Kirchen eine enge Verbindung oder gar eine Union herzustellen, so könnte diese in der Hand der weitschauenden englischen Politiker ein Mittel werden, eine Art Protektorat über die Ostkirchen und damit politische und kaufmännische Vorteile für England zu gewinnen. Es braucht aber kaum betont zu werden, daß jede Einmischung politischer Rücksichten für die religiöse Einigungsbewegung nur verhängnisvoll wirken könnte.

¹ Auch A. W. Schreiber (Internationale kirchliche Einheitsbestrebungen 1921, 6) weist auf „die starke Wechselwirkung zwischen dem englischen Empire und der Church of England“ hin. Vgl. auch Pfeilschifter 30 f.; Eiche 1924, 593.

Welchen Anteil die verschiedenen Motive an der Entstehung und Ausbreitung der Stockholmer und Lausanner Bewegung gehabt haben, wird sich im einzelnen nie feststellen lassen. Daß sie tatsächlich vorhanden waren und sind, ist aus der Literatur deutlich zu entnehmen. Erst wenn die zeitgeschichtlich bedingten Nebengründe der Einheitsbewegung weggefallen sind oder ihre antreibende Kraft verloren haben, wird man klar erkennen können, wie stark die religiöse Sehnsucht nach der Einheit der Kirche in den einzelnen Gemeinschaften ist.

Die Natur der Beweggründe, denen die Einigungsbestrebungen ihr Dasein verdanken, läßt schon erraten, von welchen Kreisen sie getragen werden. Es sind die Männer des Glaubens und der seelsorglichen Praxis, die unter der Zersplitterung der Christenheit leiden und die Not der Seelen schmerzlich empfinden. Sie wissen aus eigener Erfahrung, daß die Sache des Evangeliums mit vielen innern und äußern Schwierigkeiten zu kämpfen hat, und welch unermeßlichen Schaden es bedeutet, daß die Verkünder des Evangeliums untereinander uneins sind. So ist es auch begreiflich, warum die protestantischen Missionskirchen die begeistertsten Anhänger der Einheitsbestrebungen stellen, ja die Drohung haben laut werden lassen, sie würden schließlich ohne oder gegen den Willen der Heimatkirchen eine Einigung herbeiführen.

Dagegen verhalten sich, zumal in Deutschland, die Lehrer der protestantischen Theologie — und zwar von rechts und links — im allgemeinen gegenüber den Einigungsbestrebungen kühl oder geradezu ablehnend, so daß die Klage Ad. Kellers¹ berechtigt ist: „Bei all den Kongressen stimmte nachdenklich, wie wenig gemeinschaftsbildende Kraft die neuere wissenschaftliche Theologie aufweisen konnte.“ Ihre Vertreter sind vielmehr bemüht, die Aussichtslosigkeit einer religiösen Einigung der Christenheit darzulegen. So taten es vor der Stockholmer Konferenz die angesehenen Theologen Harnack, Jülicher und Loofs². Auch die Verfechter der Barth'schen Theologie haben für die Einheitsbewegung nicht viel übrig, wenn sie in ihnen

¹ „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“ Nr. 40 vom 30. September 1920; IKZ 1921, 142.

² Vgl. Eiche 1925, Heft 3.

auch nicht gerade ein „satanisches Verführungswerk verabscheuen.“¹ Die Anhänger der „Volkskirche“ aber fordern mit Otto Baumgarten², das protestantische Kirchentum „sollte den Wahrheitsmut haben, den Verzicht auf das ‚ut omnes unum‘ als die unerbittliche Konsequenz des zumal auf dem Wormser Reichstag betätigten protestantischen Urrechts klar und deutlich in seiner ganzen Gebarung auszudrücken.“ Wer aber das „ut omnes unum“ selbst für die eigene Kirchengemeinschaft preisgibt, wie sollte der noch Sinn haben für eine Weltkonferenz, die alle Christen im Glauben einen will? Alle diese genannten Kreise nehmen daher an den Einigungsbestrebungen nur in soweit Interesse, als es sich dabei um die Ermöglichung und Förderung kultureller, sozialer oder internationaler Zusammenarbeit handelt.

3. Literaturübersicht

Die Einigungsbestrebungen haben eine geradezu unübersehbare Literatur hervorgerufen, aus der eine kleine Auswahl im Anfang dieser Schrift unter den „Abkürzungen“ angegeben ist. Zahlreiche selbständige Schriften befassen sich mit der Einheitsbewegung. Nicht nur die Tageszeitungen, sondern auch fast alle irgendwie kirchlich oder kulturell gerichteten Zeitschriften brachten Aufsätze über sie. Auch die katholischen Zeitschriften haben ihre Aufmerksamkeit ihr zugewandt und wenigstens gelegentlich ihre Leser über die wichtigeren Vorgänge unterrichtet³. In den „Stimmen der Zeit“ hat M. Reichmann seit Jahren über die Einheitsbestrebungen regelmäßig berichtet und mit besonnenem Urteil und wohlwollendem Herzen dazu Stellung genommen. Einen klaren, umfassenden Überblick mit reichen Literaturhinweisen bot G. Pfeilschifter in seiner Rektoratsrede 1922.

¹ So übertreibend Heiler 310. Gogarten, der Freund Barths, nahm an Lausanne teil.

² Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche Gottes (Gotha 1925) 51.

³ Mit Recht bemerkt Paul Dudon über die beiden Weltkonferenzen: „De pareils mouvements sont trop étendus et trop significatifs pour que les catholiques les puissent ignorer“ (Études 193 [Paris 1927] 664).

Über die Stockholmer Konferenz liegen amtliche Berichte in deutscher und englischer Sprache vor, die neben einer knappen Vorgeschichte eine sehr ausführliche, wenn auch nicht erschöpfende Darstellung der Konferenz geben mit genauem Wortlaut der Reden, Verhandlungen und Beschlüsse¹. Beide Berichte stimmen im wesentlichen überein, aber in Einzelheiten ergänzen sie sich gegenseitig, so daß bei einer eingehenden Untersuchung beide zu Rate gezogen werden müssen. Zuweilen ergibt die Vergleichung der Texte interessante Verschiedenheiten, wofür auch unsere Darstellung einige Beispiele beibringt. Der deutsche Bericht ist mit äußerster Sorgfalt bearbeitet und mit Hinweisen, Belegen und Indizes ausgestattet. Dagegen sind im englischen Berichte manche Reden ausführlich abgedruckt, die im deutschen nur auszugsweise veröffentlicht sind; sie betreffen meist Fragen, die für die englisch sprechende Welt von größerer Bedeutung sind.

Hinsichtlich der Lausanner Konferenz liegt das Material nicht oder noch nicht so geordnet und verarbeitet vor wie bei der Stockholmer. Das ist bei dem andersartigen Verlauf dieser Konferenz nicht verwunderlich. Denn eine ausführliche Wiedergabe der Diskussionen und zumal der langwierigen Sektionsverhandlungen kam einer Unmöglichkeit gleich, und ein kurzer Auszug oder eine Übersicht ließ dem subjektiven Ermessen des Schriftführers oder Herausgebers weiten Spielraum. Schon im September 1927 wurde vom Sekretariat der Weltkonferenz ein ganz knapper „Report“ versandt, der aber nur den Wortlaut der angenommenen oder entgegengenommenen „statements“ enthielt². Als bald, noch 1927, erschien auch der amtliche englische Bericht, der im Auftrage des Fortsetzungsausschusses von dem anglikanischen Domherr H. N. Bate mit großer Eile fertiggestellt wurde, aber an Vollständigkeit und Genauigkeit nicht alle Wünsche erfüllte³. Die längeren Reden

¹ Zur Kritik: Eiche 1927, 125—129 297 f. Ein nichtamtlicher französischer Bericht erschien im „Christianisme social“ 1925.

² Reports of the World Conference on Faith and Order. Lausanne, Switzerland, August 3 to 21, 1927 (21 S.). Published by the Secretariat, Boston, Mass.

³ Vgl. die Kritik von E. Hirsch in: Deutsche Literaturzeitung (Berlin 1928) Sp. 10 ff. Bate war seit 1923 Schriftführer des Thema-Ausschusses.

sind im Wortlaut, die Diskussionsreden meist nur im Auszug gegeben (L, Vorw. v). Von diesem englischen Bericht ist sowohl eine deutsche als eine französische Übersetzung angekündigt. Die deutsche wird von Pfarrer Lic. Hermann Sasse vorbereitet und soll im Furche-Verlag (Berlin) erscheinen. Bei Abschluß dieser Schrift (September 1928) war der deutsche Bericht noch nicht veröffentlicht. Doch war es mir durch die Freundlichkeit seines Herausgebers möglich, die Fahnenabzüge der wertvollen Einleitung durchzusehen und zu benützen, die er unter Verwendung eines reichen Quellenmaterials und auf Grund von teilweise unveröffentlichten Akten seiner Ausgabe vorausgeschickt hat. Die Einleitung behandelt in eingehender Weise die Vorgeschichte von Lausanne, von der Bate nur eine kleine Skizze gibt.

Neben dem offiziellen Bericht haben wir dann noch den von Siegmund-Schultze zusammengestellten Gesamtbericht, der jedenfalls hinreicht, um ein allgemeines Bild von Verlauf und Ergebnis der Konferenz zu bieten, mag auch sein impulsiver Verfasser manches nach eigenem Gutdünken zurechtgerückt haben¹.

Die offiziellen oder offiziösen Berichte verzeichnen mit der Gewissenhaftigkeit des Chronisten den äußern Verlauf der Konferenzen, aber enthalten sich pflichtgemäß einer Kritik über die Geschehnisse. Sie sprechen nicht von der Stimmungswelt der Versammlungen und schildern nicht den Eindruck der Redner und der Reden, ob und an welchen Stellen und von welcher Seite sie Beifall oder Widerspruch gefunden haben. Vor allem geben sie keinen Aufschluß über das, was zwischen den einzelnen Sitzungen vor sich ging, was von den einen versucht und von den andern verhütet wurde. Sie bieten gleichsam die als Ergebnis hergestellte Diagonale der Kräfte, während das lebendige Spiel der miteinander ringenden Parteien nicht genügend zum Ausdruck kommt.

Nicht was veröffentlicht, sondern was sorgfältig verschwiegen wird, ist aber auf solchen Versammlungen oft das Bedeutendste.

¹ Einen Überblick über die Lausanner Verhandlungen bieten auch: IKZ 1927, 193—280; 1928, 110—120, und „Die Hochkirche“, November 1927, 323—337. Der französische, von Jules Jézéquel besorgte Bericht trägt den Titel: „Foi et Constitution, Actes officiels de la Conférence Mondiale de Lausanne“ (Paris 1928, V. Attinger).

Erst wenn man den Kampf hinter den Kulissen kennt, wird man hellhörig für leise Andeutungen, Betonungen, Proteste, die man sonst unbeachtet lassen würde. Es ist aber für den Nichtbeteiligten schwierig, über die internen Vorgänge Zuverlässiges zu erfahren. Daher sind Aufzeichnungen sehr wertvoll, die von Teilnehmern unter dem frischen Eindruck der Verhandlungen gemacht worden sind, ebenso die Kritiken, die sich an die Vorgänge oder Beschlüsse anschließen. Erinnerung sei hier u. a. an die Schriften von Sigmund-Schultze, Heiler und Deißmann, welch letzterer in seinem interessant und temperamentvoll geschriebenen Stockholmbüchlein auch kurze Charakteristiken der Hauptträger der Einheitsbestrebungen gibt. Auch Erzbischof Söderblom hat in schwedischer Sprache unter dem bezeichnenden Titel „Der Christenheit Zusammenkunft in Stockholm“ die Geschichte, Grundgedanken, Persönlichkeiten und Nachwirkungen der dortigen Konferenz gewürdigt¹.

Freilich ist es bei Benützung der Literatur über die Weltkonferenzen notwendig, stets den Standpunkt der jeweiligen Beurteiler zu berücksichtigen. Man darf weder anerkennende noch kritische Äußerungen ohne weiteres verallgemeinern; denn was dem einen Licht ist, ist dem andern Schatten und umgekehrt. Im allgemeinen wird es bei Widerstreit der Meinungen ratsam sein, sich an die offiziellen Aktenstücke zu halten. Die privaten Mitteilungen tragen, so interessant und lehrreich sie auch sein mögen, doch sehr oft ein arg subjektives Gepräge und weichen nicht selten in befremdlicher Weise voneinander ab.

¹ Kristenhetens Möte i Stockholm Augusti Nittonhundratjugufem. Historik, aktstycken, grundtankar, personligheter, eftermäle skärskådade och återgivna av Nathan Söderblom, Stockholm [1926]. Diese Schrift war mir nur in knapper Übersicht zugänglich. Die Ausführungen über Rom sind recht wenig „ökumenisch“ gehalten, die über die Ostkirchen voller Lob. Eine deutsche Übersetzung des Werkes ist angekündigt: Eiche 1927, 129.

Erster Abschnitt

STOCKHOLM

1. Vorgeschichte und Programm

Der Ausbruch des Weltkrieges, der fast die ganze Menschheit in feindliche Heerlager teilte und unsagbares Elend über die Völker brachte, war nur zu geeignet, alle Bemühungen um sittliche Erneuerung und soziale und internationale Versöhnung zu entmutigen. Die größte Friedensmacht, das Christentum, schien im Getriebe des öffentlichen Lebens ausgeschaltet und durch die furchtbaren Ereignisse wie überrannt zu sein. Aber trotzdem es so schien, war der christliche Geist in den Herzen der Menschen nicht ganz erloschen; das heilige Feuer glimmte unter der Asche weiter.

Der Beginn des Krieges fand einen Papst, der sich zum Sterben anschickte. In trüber Vorahnung der Leiden, die kommen sollten, hatte Pius X. gleich am 2. August 1914 eine herzliche Mahnung an alle Christgläubigen gerichtet, den göttlichen Friedensfürsten um Abwendung der Kriegsübel zu bitten und für die Herrscher der Völker Gesinnungen des Friedens zu erleben¹. Dann verschied er am 20. August. Kaum war Benedikt XV. am 3. September 1914 zum Papst gewählt, als er am 8. September an alle Katholiken eine ernste Mahnung (Hortatio) erließ, in der er seinem unaussprechlichen Schmerz Ausdruck gab angesichts des entsetzlichen Kriegsschauspieles, das einen so großen Teil Europas durch Feuer und Schwert verwüste und mit dem Blut der Christen röte. Er sprach dabei seinen festen Entschluß aus, nichts zu unterlassen, was in seiner Macht stehe, um das Ende des Unglücks zu beschleunigen. Er mahnte alle Söhne der Kirche zu eifrigem Gebet um Frieden und forderte die Lenker der Staaten auf,

¹ Acta Apost. Sedis 1914, 373. Als einer der beim Heiligen Stuhl beglaubigten Gesandten ihn um den Segen für die Armee seines Monarchen bat, antwortete er streng: „Ich segne den Frieden, nicht den Krieg“ (Forbes, Papst Pius X. [Freiburg 1923] 154).

Gedanken des Friedens Raum zu geben und sich die Hand zu reichen¹. Benedikt XV. ist nicht müde geworden, im Bewußtsein seiner hohen Stellung und in lauterem Streben nach Unparteilichkeit diese Mahnung zum Frieden — opportune, importune — immer wieder an die Regierungen und Völker zu richten und die Wunden, die der Krieg schlug, durch die Werke der christlichen Liebe zu lindern².

Auch in kirchlichen Kreisen des Protestantismus wurden Versuche gemacht, gegenüber dem Toben des Krieges die Stimme des Evangeliums zu Gehör zu bringen, wenn auch hier eine Stelle fehlte, die mit solcher Autorität wie der Papst hätte sprechen können. Im September 1914 versandte Söderblom, der im Mai desselben Jahres zum Erzbischof von Upsala erwählt war, an hervorragende Vertreter und Körperschaften des Protestantismus einen Aufruf zur Unterschrift, der eine Mahnung an die Machthaber enthielt, den Gedanken des Friedens ernstlich ins Auge zu fassen, auf daß des Blutvergießens bald ein Ende werde. In dem Aufruf hieß es: „Insonderheit wollen wir unsere Mitchristen aus den verschiedenen Völkern daran erinnern, daß der Krieg die Bande nicht zerreißen kann, mit denen Christus uns untereinander verbindet.“ Auf diesen Aufruf erhielt Söderblom mannigfache Zustimmungen aus den neutralen Ländern, aber aus den kriegführenden, mit zwei Ausnahmen (Bischof Ferencz von Siebenbürgen und Erzbischof Johansson von Abo in Finnland), nur Ablehnungen. Der Hauptgrund der Ablehnung war neben der Furcht vor „Mißverständnissen“ eine Stelle im Aufruf, die es dahingestellt sein ließ, welches die letzten, wahren Gründe des Krieges gewesen seien. Der Aufruf („Für Frieden und christliche Gemeinschaft“) wurde im November 1914 in sieben Sprachen veröffentlicht und trug unter andern die Unterschrift des amerikanischen Federal Council³.

Ähnliche Aufrufe, die das beschämende Schauspiel eines Krieges unter Christen beklagten, ergingen auch von andern

¹ Acta Apost. Sedis 1914, 501/2.

² Vgl. R. Leiber in: Stimmen der Zeit 100 (1920/21) 81 ff. 197 ff. 267 ff.

³ D 4; E 3; IKZ 1915, 7. Wortlaut des Aufrufs und der Antworten: Eiche 1915, 6—13.

protestantischen Gruppen¹, und wenn sie auch im Lärm der Waffen zunächst wirkungslos verhallten, so bleiben sie doch rühmliche Zeugnisse christlicher Gesinnung aus furchtbarer Zeit. Unvergessen sei hier der hohe sittliche Mut, mit dem auch während des Krieges F. Siegmund-Schultze in der „Eiche“ und Adolf Deißmann in seinen „Evangelischen Wochenbriefen“ den Ausschreitungen des nationalen Hasses entgegenwirkten und für die „caritas inter arma“ tätig waren.

Je mehr der Krieg sich in die Länge zog und der Druck der Leiden sich steigerte, um so sehnsüchtiger schauten alle Tieferblickenden und alle Menschenfreunde nach einer Rettung aus. Nun gab es, wie wir gesehen haben, schon vor dem Kriege Ansätze zu einer praktischen Zusammenarbeit der protestantischen Kirchen. So etwas wie ein kirchlicher Völkerbund lag gleichsam in der Luft. In der Gluthitze des Krieges sollte dieser Plan allmählich heranreifen.

Schon auf der Vierjahresversammlung des Federal Council im Jahre 1916 wurde eine Art ökumenischer Versammlung vorgeschlagen, aber bald darauf machte der Eintritt Amerikas in den Krieg einer Friedensbewegung von jenseits des Ozeans ein jähes Ende. Vorschläge für eine gemeinsame Konferenz der Kirchengemeinschaften gingen 1916/17 ohne vorherige gegenseitige Verständigung auch von andern Ländern aus (D 4; E 3).

Zu Pfingsten (27. Mai) 1917 erließen die skandinavischen Primaten zusammen mit protestantischen Führern Hollands und der Schweiz, besonders aus Anlaß der bevorstehenden Gedächtnisfeier der Reformation, einen neuen Aufruf unter dem Titel: „Unser Wissen ist Stückwerk“². In diesem Aufruf bieten sich seine Verfasser als Friedensvermittler an, namentlich zwischen den Kirchengemeinschaften der kriegführenden Länder: „Gewiß ist, daß es, wie auch immer der Ausgang des Krieges sein wird, einen Besiegten geben wird, unsere grausam zerrissene Christenheit und Menschheit. . . . In Zukunft, wie bisher, sind wir gerüstet, als Mittelsmänner zur Aufrechterhaltung

¹ Vgl. Eiche 1916, 4—16.

² Dieser Aufruf ist nicht identisch mit dem gleichnamigen Aufsatz, der in Söderbloms „Einigung der Christenheit“ 1925, 13 ff. wiedergegeben ist.

und Wiederherstellung von Verbindungen, besonders in der Frage der Religion und der Kirche, die durch den Krieg abgerissen sind, zu dienen.“¹ Der hier angeregte Vermittlungsgedanke führte während des Sommers 1917 in England zur Gründung des „British Council for Promoting an International Christian Conference“ (D 5; E 4).

In großen, aber deutlichen Zügen wurde der Plan einer allgemeinen christlichen Konferenz im September 1917 in der Londoner Zeitschrift „The Challenge“ umrissen: „Wir wünschen eine internationale, interdenominationale christliche Konferenz einberufen zu sehen, deren erstes Ziel die Proklamation Jesu Christi als König sein soll, dem unbedingter Gehorsam gebührt und in dessen Dienst allein die Völker die Erfüllung ihrer Bestimmung finden... Als eine Tat des Zeugnisses wäre die Konferenz von unschätzbbarer Bedeutung... Nach dem Kriege wird man die Kirche in dem Maße achten, als sie während des Krieges eine über den Völkern stehende Größe gewesen ist... Die Welt sehnt sich nach der Offenbarung von etwas Größerem als streitenden Nationalitäten. Die Kirche ist dazu da, dies größere Etwas zu sein.“²

Später³, d. h. nach Pfingsten 1917, im Verlauf desselben Jahres erging, wohl wieder von den skandinavischen Primaten, eine Einladung an die Christen in den verschiedenen Ländern, zu einer Konferenz zusammenzukommen. Auch der Papst erhielt sie. Seine Antwort durch den Kardinalstaatssekretär lautete, jeglicher Versuch, Frieden und gutes Einvernehmen wiederherzustellen, sei „Summo Pontifici gratum et acceptum“ (D 4; E 4).

Diese päpstliche Antwort, von der nur wenige Worte mitgeteilt werden, stimmt in ihrem Inhalt überein mit dem im Anhang (vi) abgedruckten Schreiben des Kardinalstaatssekretärs vom 19. Juni 1918. Doch sind beide offenbar nicht identisch. In dem Schreiben von 1918 heißt es, daß jegliches Bemühen um den Frieden „Augusto Pontifici et iucundum et optabile“ sei, womit die im Amtlichen Bericht erwähnten lateinischen Worte nicht übereinstimmen. Auch ist nicht anzunehmen, daß die Kurie auf eine 1917 ergangene Einladung erst am 19. Juni 1918 geantwortet haben sollte. Überdies bezieht sich — was geradezu entscheidend ist — diese Antwort auf die für den 8. September 1918 nach Upsala einberufene Konferenz⁴. Die Einladung zu dieser Konferenz und deren Festsetzung konnte aber erst erfolgen, nachdem die Einladungen von 1917 nicht zum erstrebten Ziele

¹ Söderblom ebd. 191.

² Ebd. 192 f. Der Aufsatz atmet so sehr den Geist Söderbloms, daß er wohl von seiner Hand stammen dürfte.

³ Die „Einführung“ des Amtlichen Berichts, der ich im wesentlichen folge, gibt nur diese unbestimmte Angabe, was die Datierung erschwert.

⁴ Vgl. Eiche 1919, 165 186.

geführt hatten, also erst 1918, wo in der Tat gemäß den Beschlüssen der neutralen Kirchenkonferenz von Upsala (Dezember 1917) neue Einladungen ausgesandt wurden¹. Es handelt sich also in dem D 4 genannten Schreiben um einen bisher unveröffentlichten Brief des Kardinalstaatssekretärs aus dem Jahre 1917. Der Papst hat dann 1918 eine zweite Einladung erhalten, auf die der Brief vom 19. Juni 1918 antwortet.

Sehr wichtig ist nun eine Mitteilung des schwedischen Pfarrers Paul Sandegren, des Mitarbeiters und Kaplans Söderbloms, der über die Aufnahme der Einladung des Jahres 1917 zu berichten weiß: „Der Papst begnete der Sache, wie das ja zu erwarten war, mit seinem in der Form zwar bemerkenswert entgegenkommenden, in der Sache jedoch absoluten Non possumus.“² Es dürfte also feststehen, daß schon 1917 ein entsprechendes päpstliches Schreiben ergangen ist.

Zuerst schien es, als sollte die Einladung Erfolg haben. Aber Paßschwierigkeiten machten den Delegierten aus den westlichen, kriegführenden Ländern die Teilnahme an der Konferenz unmöglich, und so kam nur eine Konferenz neutraler Kirchenmänner zustande, die vom 14. bis 16. Dezember 1917 in Upsala tagte und eine Kundgebung für soziale und internationale Friedensarbeit der Kirchen erließ³. Auch zwei im Jahre 1918 unternommene Versuche, Christen der kriegführenden Staaten zusammenzubringen, schlugen fehl, und erst nach Beendigung des Krieges kam die ganze Sache in Fluß.

Von großer Bedeutung wurde die dritte Tagung des Internationalen Komitees des „Weltbundes“ in Oud Wassenaer beim Haag (30. September bis 4. Oktober 1919), wo zum ersten Mal der Plan einer Weltkirchenkonferenz mit praktischer Zielsetzung greifbarere Gestalt annahm. Der Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes D. Herold regte die Frage an⁴, und auf seinen Vorschlag wurden D. Macfarland, der Generalsekretär des Federal Council, und Erzbischof Söderblom aufgefordert, die Angelegenheit für das Komitee vorzubereiten. Das von Söderblom vorgelegte Gutachten schlug eine „Öku-

¹ Ebd. 183 ff.; D 5; E 4: „Die Einladung zu einer Konferenz wurde noch zweimal im Laufe des Jahres 1918 ausgesandt“, und zwar zum 14. April und zum 8. September (Eiche 1927, 131).

² Eiche 1927, 131.

³ Vorgeschichte und Verlauf dieser Konferenz, zu der auch Kardinal Hartmann von Köln eine Einladung erhalten hatte, siehe Eiche 1919, 170 bis 187. Der Aufruf von Upsala ist abgedruckt bei Söderblom, *Einigung der Christenheit* 197—199.

⁴ Vgl. Eiche 1919, 112.

menische Konferenz“ für 1920 vor; es enthält im Kerne das spätere Programm von Stockholm. Auch standen darin die Worte: „Ich trete für ein Ökumenisches Konzil ein, das eine geistliche Vertretung der Christenheit darstellen soll.“

Das internationale Komitee des Weltbundes hatte nun zu diesem Plan Stellung zu nehmen. Wenn es sich nicht dazu verstand, den Plan selbst auszuführen, so ging es offenbar von der Erwägung aus, daß er die dem Weltbund gesteckten Grenzen überschreite. Doch drückte es durch Entschließung vom 2. Oktober 1919 sein aufrichtiges Einverständnis mit dem Vorschlag aus und empfahl seine Weitergabe an die einzelnen Landesgruppen des Weltbundes, wodurch der Gedanke in weitere Kreise, besonders auch in die des Federal Council, getragen wurde. Am 17. November 1919 trat in Paris ein kleines Komitee zusammen und beauftragte einen der Führer des Federal Council, D. Frederick Lynch, mit der Aufgabe, eine vorbereitende Konferenz zu organisieren.

Inzwischen war Söderblom, der immer mehr die Seele der ganzen Bewegung wurde, unermüdlich tätig, für den Gedanken eines werktätigen Zusammenschlusses aller christlichen Gemeinschaften durch Wort und Schrift zu werben. Im Septemberheft 1919 der „Eiche“ entwickelte er in großen Zügen sein Programm über „Die Aufgabe der Kirche: Internationale Freundschaft durch evangelische Katholizität“. Unter mancherlei Seitenhieben auf die „großartigste klerikale Einrichtung, die die Welt gesehen hat“, bekennt er sich hier zur „evangelischen Katholizität“: „Die katholische Kirche umfaßt drei Hauptteile: den orthodox-katholischen Teil, den römisch-katholischen Teil und den evangelisch-katholischen Teil.“ Auch zeigt er deutlich, daß es ihm nicht nur um praktische Zusammenarbeit in sozialen und internationalen Fragen zu tun ist, sondern daß seine Absichten weiter zielen. Ihm schwebt als Krönung des ganzen Einigungswerkes ein „ökumenischer Kirchenrat“ vor:

„Die ganze Christenheit braucht ein gemeinsames Sprachrohr. . . . Was ich befürworte, ist ein ‚ecumenical council‘, ein ökumenischer Kirchenrat, die ganze Christenheit vertretend und so eingerichtet, daß er im Namen der Christenheit redet. . . . Da man nicht darauf rechnen kann, daß sich Rom mit seiner exklusiven (sektiererischen) Abgrenzung schon in einer

solchen Gemeinschaft vertreten läßt, so bleiben zwei alte christliche Ämter, die selbstverständliche Glieder im ökumenischen Kirchenrat wären, nämlich der Patriarch in Konstantinopel und der Erzbischof in Canterbury. Daneben müßten nach Maßgabe ihrer Bedeutung und ihres charakteristischen Gepräges die übrigen Teile der evangelisch-katholischen Christenheit in Amerika und Europa durch drei oder mehr gewählte Mitglieder vertreten sein. . . . Dieser ökumenische Kirchenrat wäre nicht mit einer äußeren Vollmacht auszustatten, sondern hätte in dem Maße Einfluß zu gewinnen, wie er mit geistiger Autorität aufzutreten vermag. Er würde nicht *ex cathedra*, sondern aus der Tiefe des christlichen Gewissens zu reden haben. Noch vor wenigen Jahren war dieser Gedanke vielleicht ein Traum, eine Utopie. Jetzt indessen. . . .¹

Von diesem „ökumenischen Kirchenrat“ ist in Stockholm und später kaum mehr die Rede gewesen. Er ist bis jetzt Utopie geblieben.

Im Juni 1919 war auch eine andere, bis dahin zweifelhafte Frage zur Entscheidung gekommen. Da schon seit 1910 von Amerika aus auf eine „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“ hingearbeitet wurde, so hegten manche an beiden Weltkonferenzen Beteiligten den Plan, nur eine einzige Konferenz mit doppeltem Programm abzuhalten. Die Frage der Trennung oder Verschmelzung der beiden Konferenzen wurde in Upsala erwogen, als dort die amerikanische Abordnung weilte, die im Interesse von Faith and Order Europa und den Orient bereist hatte. Man gelangte, offenbar unter dem starken Einfluß Söderbloms, zu der Einsicht und dem Entschluß, daß beide Weltkonferenzen „schon so weit gegangen seien, daß es wohl besser sei, sie ihren Weg getrennt, aber in freundlicher gegenseitiger Unterstützung fortsetzen zu lassen“².

Die geplante Vorkonferenz, die vom Federal Council einberufen wurde und von ihm in recht ungenügender Weise vorbereitet war, tagte vom 9. bis 12. August 1920 im Hotel Beau-Séjour in Champel-les-Bains, einem Vorort Genfs (daher abwechselnd Konferenz von Genf, von Champel oder Beau-Séjour genannt). Ihr englischer Name lautet: „Preliminary Meeting to consider a Universal Conference of the Church of Christ on Life and Work“³.

Etwa 90 offizielle und nichtoffizielle Vertreter protestantischer Kirchen waren anwesend, darunter drei deutsche, die aber nur

¹ Eiche 1919, 136.

² IKZ 1920, 14; 1924, 57.

³ Ausführlicher Bericht von Siegmund-Schultze in: Eiche 1921, 98—118.

als Privatpersonen teilnahmen. Die Church of England hatte eine Beteiligung abgelehnt, weil die Bedingung des Erzbischofs von Canterbury, nicht nur die protestantischen, sondern auch die orientalischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche einzuladen, nicht erfüllt worden war¹. Es war eine rein protestantische Versammlung, in der die Amerikaner und Skandinavier vorherrschten. Die drei orthodoxen Prälaten, die am 11. August auf der Konferenz erschienen, machten nur einen kurzen Gastbesuch. Ihre Anwesenheit in Genf galt der am 12. August beginnenden Vorkonferenz von „Faith and Order“.

Die Versammlung befaßte sich unter wechselndem Vorsitz im wesentlichen mit technischen Einzelheiten der Vorbereitung für die geplante Weltkonferenz. Von Interesse für uns ist die Stellungnahme zu der Frage, wer zu der ökumenischen Konferenz eingeladen werden sollte. Die Ansichten gingen darüber auseinander; manche waren der Ansicht, daß nur protestantische Kirchen zugezogen werden sollten. Söderblom trat dem entgegen: „Er ist überzeugt“, so berichtet die „Eiche“ (1921, 113), „daß die Ökumenische Konferenz faktisch eine protestantische Konferenz sein wird. Aber die Einladung aller Christen ist notwendig wegen des Gebotes des Herrn (Joh. 17). Rom kann nicht zu einer Konferenz kommen, auf der römische Priester Brüder neben Brüdern sind. Aber die, die kommen wollen, sollen wir nicht ausschließen. Auch ist wichtig, daß die große anglikanische Kirchengemeinschaft nur dann eine Einladung annehmen will, wenn alle Kirchen eingeladen werden. Wir würden selbst sektiererisch sein, wenn wir irgend eine christliche Kirche ausschließen würden.“ Es wurde daher beschlossen, alle christlichen Gemeinschaften zur Weltkonferenz einzuladen, die nach zwei oder drei Jahren stattfinden sollte.

Zu der Annahme des Antrages, die Weltkonferenz einzuberufen, bemerkt die „Einführung“ (D 6; E 7) etwas geheimnisvoll: „Dies geschah nach einer Diskussion, die zu den kritischsten und dramatischsten Ereignissen in der Geschichte der Bewegung gehört.“ Was war geschehen? In die Verhandlungen des

¹ Eiche 1921, 102 113. Hieraus geht hervor, daß Rom zu dieser Vorkonferenz keine Einladung erhalten hat.

10. August platzte „wie eine Bombe“ die offizielle Forderung der Franzosen und Belgier, die im Namen der Gerechtigkeit, als Vorbedingung für eine christliche Zusammenarbeit, von den protestantischen Kirchen der Mittelmächte ein Schuldbekenntnis wegen der Verletzung der belgischen Neutralität und wegen der in Frankreich begangenen Kriegsgreuel verlangten¹. Diese Forderung warf einen gefährlichen Zankapfel unter die Teilnehmer, von denen viele noch unter dem Einfluß der Kriegspsychose standen. Der Antrag fand auch bei den Nicht-Deutschen Freunde und Gegner. Die Spannung wurde auch nicht gemildert durch eine deutsche Gegenerklärung (A. W. Schreiber), die sich hinter formaler Unzuständigkeit verschanzte, Gegenbeschwerden erhob und vor allem betonte, daß die Einladung ohne jede Bedingung erfolgt sei. Dazu kam, daß sich die drei deutschen Vertreter über die Taktik ihres Vorgehens nicht einig waren. Nach manchem Hin- und Herreden wurde der peinliche Vorfall, durch den der Graben zwischen Deutschen und Franzosen verbreitert worden war², durch eine Art Übergang zur Tagesordnung erledigt.

Söderblom³ hat später (1922) von dieser Genfer Tagung gesagt: „Auf keiner früheren Konferenz erlebte ich eine so furchtbare geistige Anstrengung bis zum äußersten mit als bei dieser Konferenz.... Unsere Konferenz verlief nicht in liebevoller Harmonie, aber doch im Zeichen des Sieges, und wir danken Gott, daß er größer war als unsere Herzen.“ Vielleicht waren die Aufregungen der Konferenz für Söderblom der Anlaß, der bald darauf stattfindenden Tagung des „Weltbundes“ in Beatenberg, wo ähnliche Zusammenstöße zu befürchten waren, fernzubleiben.

Auf der Genfer Konferenz wurde ein Vorbereitender Ausschuß von 25 Mitgliedern ernannt, der gleich in Genf am 12. und 13. August 1920 zwei Sitzungen abhielt und die Bildung

¹ Wortlaut der französischen Erklärung und der deutschen Gegenerklärung bei A. W. Schreiber, Internat. kirchl. Einheitsbestrebungen 1921, 59—63; vgl. auch Eiche 1927, 133. Über die Haltung des französischen Protestantismus zu Deutschland nach dem Kriege: Eiche 1919, 117—119; 1920, 192 bis 227; CW 1919, 185—188.

² So Siegmund-Schultze in: Eiche 1921, 117.

³ Einigung der Christenheit 1925, 175 f.

von drei Gruppen innerhalb des Ausschusses beschloß: für Amerika, den europäischen Kontinent und das Britische Reich. Die erste Gesamtsitzung dieses Ausschusses fand vom 19. bis 22. April 1921 zu Peterborough (England) im Hause des dortigen Bischofs statt¹. Es wurde über den Verhandlungsstoff der Konferenz beraten, eine vierte Gruppe des Ausschusses für die orthodoxe Kirche gegründet und ein Gebetsaufruf erlassen. Auch erhielt hier die kommende Weltkonferenz ihren endgültigen Namen: „Weltkonferenz für Praktisches Christentum“ (Universal Christian Conference on Life and Work, Conférence Universelle du Christianisme Pratique).

Alle vier Gruppen des Ausschusses kamen vom 12. bis 15. August 1922 in Hälsingborg (Südschweden) zusammen und trafen wichtige organisatorische Entscheidungen². Der bisherige Ausschuß wurde in einen Internationalen Ausschuß umgewandelt und die Zahl seiner Mitglieder aus den vier Gruppen genau bestimmt (D 7; E 8). Ort und Datum der Konferenz wurden auf Stockholm und August 1925 festgelegt. Zu Präsidenten wurden gewählt der Erzbischof von Canterbury, der Patriarch von Konstantinopel, der Erzbischof von Upsala und D. Arthur J. Brown (Presbyterianer, Neuyork). Auch wurde ein engerer Exekutivausschuß eingesetzt. Ferner erhielt das Programm der Konferenz seine endgültige Fassung.

Die Tagung von Hälsingborg ist durch zwei weitere Umstände bemerkenswert. An ihr beteiligte sich eine offizielle Abordnung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes. Sodann wurde nochmals das Programm von „Life and Work“ gegen das von „Faith and Order“ abgegrenzt. Gardiner, der Generalsekretär der „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“, hatte vorgeschlagen, beide Weltkonferenzen zu gleicher Zeit und am gleichen Orte, und zwar im Mai 1925 in Washington, abzuhalten. Aber dieser Vorschlag wurde als untunlich und verwirrend abgelehnt. In dem Briefe vom 14. August 1922, in dem Söderblom diese Ablehnung mitteilt, wird das Ziel von „Faith and Order“ als ein fernliegendes bezeichnet, zugleich aber

¹ Eiche 1921, 270 (wo als Termin der Tagung 18.—26. April 1921 angegeben wird); 1922, 190—192.

² Eiche 1923, 40—42; CW 1922, 716—719.

die Hoffnung ausgesprochen, daß die Einigung in der praktischen Zusammenarbeit den Weg zu jenem fernen Ziele ebnen möge¹.

Die weiteren Vorbereitungen zur Stockholmer Weltkonferenz betreffen fast nur technische Einzelheiten und haben kein allgemeines Interesse. Der Exekutivausschuß tagte noch ganz oder teilweise in Zürich (16.—18. April 1923), Amsterdam (4. und 5. September 1923), Philadelphia (November 1923), Birmingham (10. und 11. April 1924), Zürich (22. und 23. April 1925) und Farnham Castle (England, 18.—20. Juni 1925). In Birmingham wurde beschlossen, daß eine Abordnung an die orthodoxen Kirchen gesandt werden solle, was dann auch zweimal geschehen ist. Ferner wurde die Zahl der Abgeordneten der vier Gruppen für die Konferenz wie folgt bestimmt: Europäische Gruppe 175, Britische 135, Amerikanische 150 und Östliche 88. Außer an die Kirchen sollten auch an die internationalen christlichen Vereinigungen und an einzelne hervorragende Einzelpersonlichkeiten Einladungen ergehen. Die amtlichen Sprachen der Konferenz wurden beschränkt auf Deutsch, Französisch und Englisch. Die im Programm festgesetzten Reden und Ansprachen sollten vorher in drei Sprachen gedruckt werden und mündliche Übersetzungen, die während der Konferenz nötig erscheinen würden, sollten in kurzem Auszug gegeben werden².

Als Vorschule und Vorbereitung für Stockholm werden noch einige Konferenzen genannt und gerühmt, die in den letzten Jahren vor der Weltkonferenz die beteiligten leitenden Persönlichkeiten zusammenführten und die zu behandelnden Fragen wenigstens teilweise berührten. Hierhin gehört die sog. Bethesda-Konferenz, die in dem evangelischen Vereinshaus Bethesda zu Kopenhagen am 10.—12. August 1922 abgehalten wurde, um über die Notlage des europäischen Protestantismus zu beraten. Von dieser Konferenz hat Ad. Deißmann³ gesagt, „daß Stockholm das, was es ist, nicht ohne Bethesda wäre“, weil die dort angeknüpften persönlichen Beziehungen zwischen

¹ DCU 377—379. ² D 9; E 11; Eiche 1924, 430.

³ D 484 613; E 484 636; vgl. Eiche 1922, 407—410; Macfarland 24—37; CW 1922, 713—716.

dem amerikanischen und europäischen Protestantismus sich als wertvoll für die weitere Zusammenarbeit erwiesen. Das gleiche gilt für die Besprechungen in den Tagen vom 31. August bis 10. September 1924 in Mürren (Schweiz). Unter dem Vorsitz des englischen Arztes Sir Henry Lunn wurden hier die Beziehungen der anglikanischen Kirche zu den Freikirchen, aber auch, besonders durch Deißmann und Söderblom, Fragen der praktischen Zusammenarbeit der Kirchen erörtert¹. Auf der Bethesda-Konferenz wurde vom Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses Dr. Kapler das später oft wiederholte Wort gesprochen, das zur Losung, zum „sozialen Credo“ für Stockholm geworden ist: „Lehre trennt, Dienst eint.“²

Wichtige sachliche Vorarbeit wurde durch die „Konferenz für christliche Politik, Wirtschaft und Staatsbürgertum“ geleistet, die in Birmingham vom 5. bis 12. April 1924 tagte. Diese Konferenz ist bekannt unter dem Namen Copec (Abkürzung für „Conference on Christian Politics, Economics and Citizenship“, später für „A Christian Order in Politics, Economics and Citizenship“). Nach dem Kriege entstanden, hatte sie zunächst die Aufgabe, die Kirchengemeinschaften Englands zu sozialer Arbeit zu verbinden, wurde aber dadurch zugleich eine Wegbereiterin für die kirchlichen Einigungsbestrebungen überhaupt, zumal nach ihrer praktischen Seite³. Sie ist durchaus sozial und aktivistisch gerichtet und bekennt sich zu dem Grundsatz: „Es ist die Überzeugung aller, die an dem Glauben an Jesus Christus teilhaben, daß in seiner Offenbarung von dem Wesen und Ziel Gottes und der Menschen beides unmittelbar eingeschlossen ist: die Prinzipien, auf die eine gerechte menschliche Gesellschaft aufgebaut werden müßte, und die Kraft, durch welche die Hindernisse der Reform überwunden werden

¹ Eiche 1924, 588—591; Wallau 64. Über die Konferenz in Mürren im September 1923 vgl. DCU 379—382.

² DCU 378; D 485; E 485. Vgl. dazu Stange 29; AELK 1927, 299.

³ Über Geschichte und Gedankenwelt der Copec-Bewegung vgl. J. F. Laun, Soziales Christentum in England (Berlin 1926, Furche-Verlag); dazu die lutherische Kritik in: Theologisches Literaturblatt (Leipzig 1928) 109 bis 111.

können.“¹ Auf der Tagung von Birmingham wurde fast der gesamte Verhandlungsstoff von Stockholm im voraus beraten und in Resolutionen zusammengefaßt, die ganz im Sinne von Life and Work gehalten waren und von der britischen Gruppe als Richtlinien für die Weltkonferenz übernommen wurden².

Die Aufgabe der Stockholmer Konferenz war durch den Internationalen Exekutiv-Ausschuß in Zürich 1923 wie folgt festgelegt: „Die Konferenz für Praktisches Christentum erstrebt unter Verzicht auf eine Behandlung von Bekenntnis- und Verfassungsfragen die Einigung der verschiedenen Kirchen in gemeinsamer praktischer Arbeit. Sie will dem christlichen Gewissen innerhalb der großen geistigen Bewegungen unserer Zeit eine Ausdrucksmöglichkeit schaffen³ und tritt dafür ein, daß die Grundsätze des Evangeliums bei der Lösung der gegenwärtigen sozialen und internationalen Fragen zur Geltung kommen“ (D 1; E 1).

Der leitende Gedanke der Einberußer der Konferenz war also der: Es sollten die Fragen über Glaubensbekenntnis und Kirchenverfassung von der Erörterung ferngehalten werden, und die Beratung sich ausschließlich mit praktischen Fragen beschäftigen, die sich durch die Not der Zeit aufdrängen und gleichsam allen Christen auf der Seele brennen. In der „Einführung“ des Deutschen Berichts (D 3) heißt es zur Begründung dieses Vorgehens: „Wir sind nicht der Meinung, daß die Christen warten sollten, bis sie sich in allen Fragen der Theologie und Organisation geeinigt haben, ehe sie nach den Grundsätzen, über die sie schon einig sind, zu handeln beginnen.“ In ähnlichen Worten hat Söderblom 1924 den Zweck der Konferenz umschrieben und dabei den Ausdruck vom „Nizäa der Ethik“ geprägt: „Vor nahezu sechzehnhundert Jahren wurde das Konzil von Nizäa für Dogmatik abgehalten. Es formulierte ein Glaubensbekenntnis für die ganze Folgezeit. Heute brauchen wir ein Nizäa für die Ethik, für praktisches Christentum.“⁴ Damit

¹ Vgl. Stange 35.

² Eiche 1924, 361—384; 1925, 176—185; D 8; E 10; SS 11 f. Die Berichte der Copec bzw. der britischen Sektion haben, vom religiösen Standpunkt gesehen, einen stark rationalistischen Einschlag; vgl. AELK 1925, 686.

³ Anklang an den „ökumenischen Kirchenrat“ Söderbloms.

⁴ Vgl. Eiche 1924, 585.

ist die Abgrenzung der Stockholmer Konferenz von der Faith and Order-Bewegung gegeben. Auch ausgesprochene Missionsfragen sollten nicht zur Verhandlung kommen, sondern dem Internationalen Missionsrat überlassen bleiben (D 5; E 8).

Ausdrückliche Voraussetzung für alle Verhandlungen war, daß etwaige Beschlüsse für die christlichen Gemeinschaften, die an der Konferenz teilnahmen, nur dann verpflichtend sein sollten, „sofern und sobald sie den maßgebenden Stellen der betreffenden Gemeinschaft vorgelegt und von ihnen gebilligt seien.“ Diese Voraussetzung verstand sich eigentlich von selbst, da die Konferenz keine von den einzelnen Teilnehmern unabhängige Autorität besaß und ihnen daher auch keine Verpflichtung auferlegen konnte.

Als Beratungsgegenstände waren in Hälsingborg 1922 folgende Themata aufgestellt worden, die auch später beibehalten wurden:

- 1) Die Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan.
- 2) Die Kirche und die wirtschaftlichen und industriellen Fragen.
- 3) Die Kirche und die sozialen und sittlichen Fragen.
- 4) Die Kirche und die Beziehungen der Völker zueinander.
- 5) Die Kirche und die christliche Erziehung.
- 6) Methoden der praktischen und organisatorischen Zusammenarbeit der Kirchengemeinschaften.

Auf der Konferenz selbst kam dann noch als siebter Beratungsgegenstand hinzu: Die Fortsetzung der Konferenz.

Wenn die Themata der Stockholmer Konferenz drei Jahre vor ihrem Zusammentreten öffentlich bekannt gegeben wurden, so verfolgte man damit den Zweck, die einzelnen Gruppen zur Durchberatung dieser Punkte und zu entsprechenden Berichten über sie zu veranlassen. Von dieser Möglichkeit haben die vier Gruppen oder Sektionen sehr verschiedenen Gebrauch gemacht. Während die britische und die amerikanische (erstere durch die Copec unterstützt) sorgsam ausgearbeitete Berichte vorlegten, hatte die orthodoxe Gruppe überhaupt keinen Bericht eingesandt. Die europäische Gruppe hatte die Behandlung der Themata auf die einzelnen Länder verteilt. „Aber das, was schließlich herausgekommen ist, ist doch weniger als wenig gewesen. Es handelt sich um lauter völlig ungleichartige und miteinander gar nicht auseinandergesetzte Berichte, die denn

auch weder von den Konferenzteilnehmern noch auch nur von den Mitgliedern der Kommissionen gelesen worden sind.“¹

Siegmund-Schultze führt zur Erklärung der mangelnden Vorbereitung gerade im deutschen Protestantismus Folgendes an: „Weder sind unsere Kirchen während des letzten Jahrhunderts genügend eingedrungen in die sittlich-sozialen Fragen, noch haben sie die Gemeinschaft der Heiligen innerhalb der Gesamtchristenheit genügend bewahrt. . . . Tatsache ist vielmehr, daß ein weises Kirchenregiment sich hüten muß, die Fragen, die in Stockholm zur Diskussion stehen, in die öffentliche Debatte des deutschen Kirchenvolkes zu werfen. . . . In Deutschland erfährt die Öffentlichkeit von irgend welchen Rüstungen auf Stockholm nichts. Wenn sie damit befaßt würde, so sagt man wohl mit Recht, würde sie sich so in die Haare geraten, daß von einer nutzbringenden Vorbereitung nicht mehr die Rede sein könnte.“²

Da der Plan einer sachlichen Vorbereitung durch Berichte der Sektionen im wesentlichen gescheitert war, so war es notwendig, diese Arbeit unmittelbar vor der Konferenz nach Möglichkeit nachzuholen. Dies geschah durch die Arbeit der Kommissionen.

Am Montag den 10. August 1925 trat der Internationale Ausschuß in Stockholm zur Vorberatung der Konferenz zusammen. Seine Verhandlungen trugen vertraulichen Charakter und lehnten sich im wesentlichen an Vorschläge an, die Erzbischof Söderblom in Form eines gedruckten Entwurfs ausgearbeitet hatte. Der Ausschuß setzte fünf Kommissionen (mit elf Subkomitees) ein, die über die Konferenzthemata II—VI beraten und entsprechende Berichte zusammenstellen sollten, für die sich allgemeine Zustimmung erhoffen ließ. Die Kommissionen tagten vom 12. August ab auf verschiedenen nordschwedischen Landsitzen „in wundervoller Umgebung“; nur die fünfte Kommission, die sich mit der Zusammenarbeit der Kirchen befaßte, blieb in Stockholm³. Die Ergebnisse der Kommissionen, in deren Mitte mancher Kampf ausgefochten wurde, wurden in bestimmte Leitsätze oder Berichte zusammengefaßt, dem Internationalen Aus-

¹ SS 12; Eiche 1925, 363. Günstiger, aber schwerlich aus größerer Vertrautheit urteilt über die Vorberichte Mahling, Der Geisteskampf der Gegenwart (Gütersloh 1925) 415—417.

² Eiche 1925, 66.

³ D 19 60; E 13; SS 14: „Die Amerikaner, die sich gerade ihre schönen Zimmer mit Bad in den Stockholmer Hotels gesichert hatten, legten durchaus keinen Wert auf die Zerstreuung.“

schuß vorgelegt, gedruckt und vor Beginn der Konferenz den einzelnen Delegierten überreicht. Diese Berichte enthalten in zusammengedrängter Form die ganzen Verhandlungen der Konferenz, und wer einen kurzen Überblick über den geistigen Gehalt von Stockholm gewinnen will, der lese die Berichte der fünf Kommissionen (D 63—99; merkwürdigerweise hat der englische Bericht die Berichte nicht abgedruckt). Freilich ist bei der Hast der Arbeit das Mißgeschick eingetreten, daß die dreisprachigen, in Stockholm verteilten Texte der Berichte (besonders bei der dritten Kommission) nicht übereinstimmen und dadurch Verwirrung und Verbitterung hervorriefen¹. Die für die Konferenz bestellten Redner erfüllten im wesentlichen die Aufgabe, die Kommissionsberichte zu erläutern und zu empfehlen, eine Aufgabe, die oft unter mehrere Redner geteilt war, um verschiedenen Auffassungen desselben Themas wenigstens in etwa Ausdruck zu gestatten. Die offiziellen Reden waren dem Druck schon übergeben, ehe sie gehalten wurden.

So war denn durch die Kommissionsberatungen und die vorher festgesetzten Veranstaltungen und Reden der Verlauf der Konferenz im voraus genau bestimmt. Auch der ganze äußere Apparat war unter einer vorzüglichen „Regie“ glänzend aufgezogen. Wenn keine besondern Zwischenfälle eintraten, hatte das Programm nur abzurollen, oder, um einen in Stockholm selbst scherzhaft angewandten, einem alten Mirakelspiel entnommenen Vergleich (D 661; E 687) leise zu variieren: Adam und Eva brauchten nur über die Bühne zu schreiten, um erschaffen zu werden. Wenn es in Wirklichkeit wider Erwarten doch etwas anders kam, so geschah es, weil die realen Verhältnisse und die Gegensätze der Auffassungen sich als stärker erwiesen als alle berechnende Vorsorge und alle bewundernswerte Geschicklichkeit der Leitung.

2. Verlauf und Inhalt

Als die Stockholmer Konferenz begann, war schon eine ungeheure Arbeit geleistet worden, und alles war gerüstet, die Gäste würdig, ja festlich aufzunehmen. Ganz Schweden schien

¹ Vgl. D 461 511 und die Anmerkungen zu D 63 66 74 86.

es sich zur Ehre zu rechnen, der großen, so oft besprochenen und angekündigten „Weltkonferenz“ einen glänzenden Empfang zu bereiten. Das Königshaus, die Stadt Stockholm, die Universität Upsala und die diplomatischen Vertretungen der einzelnen Länder wetteiferten miteinander, um den Teilnehmern ihr Interesse und ihre Gastfreundschaft zu bezeugen. Dazu ließ herrlichster Sonnenschein die schwedische Landschaft mit ihren vielen Seen und Inseln in vollster Schönheit erstrahlen, und Ausflüge und Besichtigungen eröffneten den Zugang zu all dieser Schönheit.

Über 500 — nach andern Angaben über 600 — Vertreter¹ aus 37 verschiedenen Völkern und 31 verschiedenen Kirchengemeinschaften, darunter über 70 Deutsche, hatten sich eingefunden (D 163; E 116). Viele waren schon längst vor Beginn der Konferenz eingetroffen, teils um in den vorbereitenden Kommissionen mitzuarbeiten, teils um an der Tagung des „Weltbundes“ (6.—8. August) oder an der ebenfalls nach Stockholm berufenen Vorbesprechung (15.—18. August) für die Faith and Order-Weltkonferenz teilzunehmen.

Fast alle protestantischen Kirchen hatten Bischöfe, sonstige Würdenträger oder Theologen als Abgeordnete entsandt: Lutheraner, Reformierte, Methodisten, Kongregationalisten, Baptisten und Quäker. Auch der Patriarch der neuen tschechoslowakischen Kirche und der Dekan der Hus-Fakultät in Prag, der japanische Bischof von Tokio, eine chinesische Missionarin und ein Vertreter der Heilsarmee befanden sich unter den Delegierten. Von der anglikanischen Kirche waren u. a. anwesend: Der Lordbischof D. Woods von Winchester als Vertreter des Erzbischofs von Canterbury, der Erzbischof von Dublin John Gregg, der Bischof von Plymouth Masterman, der Bischof von Lichfield Kempthorne und Bischof Gwynne von Kairo. Von den Orientalen waren erschienen u. a. der griechische Patriarch Photios von Alexandrien, der in London residierende Erzbischof Germanos von Thyatira als Vertreter des Patriarchen von Jerusalem, der Metropolit von Nubien, der bulgarische Metropolit, der rumänische Metropolit der Bukowina, der syrische Bischof

¹ Söderblom zählt 661 Delegierte: RGG II² 84.

der südindischen Thomaskirche und der syrische Bischof von Jerusalem. Von hervorragenden Laien nahmen an der Konferenz u. a. teil: die schwedische Dichterin Lagerlöf, Frhr. E. Marks von Württemberg (Schweden), ehemaliger Minister des Äußern, der Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses Kapler, der Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentags, Frhr. v. Pechmann und der Reichsgerichtspräsident W. Simons¹.

In dem bunten Gemisch von Nationen, Konfessionen und Sprachen war die Vorherrschaft des amerikanisch-britischen Protestantismus und der englischen Sprache unverkennbar. Darum bemerkt einer der deutschen Delegierten, Karl Mirbt², zum Gesamtbilde der Konferenz: „Die Zusammensetzung des Konzils gab einen eindringlichen Anschauungsunterricht von der Größe des angelsächsischen Protestantismus. Man könnte fast versucht sein, zu sagen, daß es eine Heerschau des Protestantismus englischer Sprache gewesen ist, zu der auch der Deutsch redende Protestantismus und die östlichen Kirchen Einladungen erhalten hatten. Das Angelsachsen-tum gab auch der äußern Aufmachung das Gepräge.“ Das zeigte sich auch darin, daß die besonders in Amerika heiß umstrittene Alkohol- bzw. Prohibitionsfrage einen unverhältnismäßig breiten Raum in den Verhandlungen einnahm und mit großer innerer Anteilnahme und Erregung erörtert wurde³.

Eingeleitet wurde die Konferenz durch einen Gottesdienst, der unter Entfaltung eines großen Gepräges und mit feierlichem Einzug des Präsidiums und der geistlichen Würdenträger in der Storkyrka, der neben dem Schloß gelegenen Hauptkirche, am Mittwoch den 19. August 1925 um 11 Uhr abgehalten wurde. Die Predigt hielt in englischer Sprache der Bischof von Winchester über den sozialen Beruf des Christentums und die sozialen Versäumnisse der Kirchen. Nach dem Gottesdienst begaben sich die Delegierten in das königliche Schloß, wo die Konferenz von dem König begrüßt und eröffnet

¹ Genaues Verzeichnis der Delegierten: D 27—53; E 21—37.

² „Kölnische Zeitung“ Nr. 678 vom 12. September 1925, Beilage; vgl. AEK 1925, 666 709; „Pastoralblätter“ (Januar 1926) 180.

³ D 394—419 427—429, noch ausführlicher in E 359—398 405—413.

und danach auch bewirtet wurde — Vorgänge, die phantasievollen Teilnehmern und Berichterstattern Anlaß gaben, den Vergleich mit Nizäa auch auf diese Nebenumstände auszu dehnen¹.

Gleich um 4¹/₂ Uhr desselben Nachmittags begannen die Sitzungen, die teils in der Musikalischen Akademie, teils in der Blasieholmskyrka² stattfanden. Oft fanden an einem Tage vier Sitzungen statt, die zwei bis drei Stunden dauerten.

Die Sitzungen wurden morgens stets von einem Delegierten mit Gebet und einer kurzen Ansprache eröffnet. Die Anglikaner hielten täglich um 8 Uhr morgens in der Jakobskirche Gottesdienst mit Abendmahlsfeier. Am Sonntag den 23. August fanden in vielen Kirchen Stockholms teils konfessionelle, teils interkonfessionelle Gottesdienste statt. Am Abend des gleichen Sonntags war in der Gustav-Wasa-Kirche für den Moskauer Patriarchen Tychon ein orthodoxer Gedächtnisgottesdienst, bei dem der anglikanische Erzbischof von Dublin und der rumänische Metropolit der Bukowina Ansprachen hielten (D 389).

In den Sitzungen wurden die sechs bzw. sieben Programmpunkte im eigentlichen Sinne des Wortes durchgesprochen. Nur einer diktatorischen Handhabung der Geschäftsordnung (D 163) war es zu verdanken, daß die Abwicklung des vorgesehenen Programms überhaupt gelang. Die Zeit für die Redner war äußerst knapp bemessen: 20 Minuten für die Vorträge, höchstens 7 Minuten für die Diskussionsreden; jeder Versuch, diese Zeitdauer zu überschreiten, wurde von der Leitung und durch laute Rufe des Publikums („time! time!“) abgewiesen.

Die Reden sind meist auf einen andachtvollen Ton gestimmt und gleichen Predigten, die sich mehr an Herz und Gemüt als an den fragenden und sondernden Verstand wenden. Ihr Inhalt ist von nicht zu überbietender Mannigfaltigkeit. Es gibt kaum eine praktische Frage aus dem privaten oder öffent-

¹ Begrüßungsschreiben hatten gesandt u. a. der Deutsche Reichspräsident, der König von England und der Präsident der Vereinigten Staaten (D 164; E 119). Der König von Schweden hatte schon am 12. Dezember 1924 zur bevorstehenden Konferenz eine Botschaft erlassen: Eiche 1925, 199.

² d. h. Blasius-Inselkirche, wegen ihrer (früheren) Lage auf einer Insel.

lichen, sittlichen oder religiösen Leben, die nicht irgendwie zur Sprache gekommen wäre. Haus und Heim, Erziehung und Jugend, Frauen- und Kinderarbeit, Wohnungsnot und Wohnungsbau, Beziehung der Geschlechter und Familie, Berufsarbeit und Erholung, Sport und Spiel, Alkoholfrage, Rassenfrage, Verbrechen und Strafe, Wissenschaft, Kunst, Literatur und Presse, Individuum und Staat, Staat und Kirche, Völkerrecht, Zusammenarbeit der Kirchen und Völker — alle diese weitschichtigen und verwickelten Fragen gehörten zum Programm und wurden in längeren oder kürzeren Ausführungen behandelt. Da die Stockholmer Bewegung aus der Not des Weltkrieges ihre Haupttriebkraft geschöpft hatte, so ist es begreiflich, daß die Redner immer wieder auf die Friedensfrage und die rechte Gestaltung der internationalen Beziehungen zu sprechen kamen. Dabei war man allerdings bemüht, Anspielungen auf unmittelbar politische Angelegenheiten zu unterlassen; insbesondere ging man dem Worte Versailles mit einer geheimen Scheu aus dem Wege.

Resolutionen wurden nicht gefaßt, da man jede Majorisierung vermeiden wollte. Nur wurde am Schlusse mit Einstimmigkeit die Fortsetzung der Konferenz beschlossen und ebenso (gegen vier Stimmen) eine „Botschaft“ angenommen, die den Zweck hatte, Verlauf und Ergebnisse der Verhandlungen zusammenzufassen. Die Fortsetzung der Konferenz soll gewährleistet werden durch einen internationalen Fortsetzungsausschuß von 67 Mitgliedern (darunter 7 Deutsche) und einen Exekutivausschuß von 17 Mitgliedern. Der Fortsetzungsausschuß ist keine dauernde Organisation mit autoritativem Charakter, keine Vertretung der Kirchen, obwohl diese die Vertreter bestimmen, sondern lediglich eine aus praktischen Gründen eingerichtete Fortsetzung der Konferenz. Er hat keine Vollmacht, im Namen der Kirchen zu sprechen oder Beschlüsse zu fassen, die für die Kirchen bindend wären. Auch ist seine Tätigkeit beschränkt auf die Programmpunkte der Konferenz, d. h. die Aufgaben des praktischen Christentums¹.

¹ D 98; Eiche 1925, 357 f. Die Namen der Mitglieder der beiden Ausschüsse: D 681 744; E 756.

Außer durch die Sitzungen und Gottesdienste waren die Delegierten noch durch mancherlei gesellschaftliche Verpflichtungen und Festlichkeiten in Anspruch genommen, unter denen das von der Stadt Stockholm in ihrem Rathaus gegebene Bankett am Abend des 24. August hervorragte (D 442; E 435). Die Konferenz wurde am Sonntag den 30. August 1925 durch einen feierlichen Gottesdienst (Hochamt) in Upsala geschlossen, bei dem Erzbischof Söderblom die Predigt hielt. Danach fand in der Aula der Universität ein Frühstück mit zahlreichen Tischreden statt. Gleich nach Beendigung der Konferenz hielten der Fortsetzungsausschuß und der Exekutivausschuß Sitzungen ab, in denen technische Einzelheiten beraten wurden (D 744; E 760).

Nach diesem flüchtigen Überblick über den äußern Verlauf der Konferenz seien einige Punkte besonders hervorgehoben, die für die kritische Beurteilung der ganzen Veranstaltung von Bedeutung sind.

Was zunächst die Zahl der vertretenen Kirchen anlangt, so dürfen über den Erschienenen die Abwesenden nicht übersehen werden. Es fehlte die römisch-katholische und damit die älteste, volkreichste Kirche. Es fehlte auch die russische Kirche und damit die große Masse der Orthodoxen. Da die Sowjetregierung den russischen Bischöfen nur bei gleichzeitiger Einladung der „lebenden Kirche“ die Ausreise gestatten wollte, eine Einladung der Bolschewistenkirche aber das Fernbleiben von fast allen orientalischen Kirchen zur Folge gehabt hätte, so mußte von einer Teilnahme der russischen Kirche überhaupt abgesehen werden¹. Außerdem fehlten noch die koptische, abessinische, armenische, finnische und katholisch-apostolische Kirche.

Was von den orthodoxen Kirchen des Orients tatsächlich erschienen war, bildete nur eine kleine Delegation von etwa 30 Vertretern, die allerdings durch ihre Tracht sehr auffielen und als „Weise aus dem Morgenlande“ angestaunt wurden. Es läßt sich nicht verkennen, daß die Anwesenheit der wenigen Orthodoxen geflissentlich hervorgekehrt wurde. Dies geschah

¹ Heiler 57.

in so starker Weise, daß man die Absicht merkte. Einer der deutschen Delegierten, D. Dibelius (Kurmark), sprach offen von der „Absicht der Konferenzleitung, die Gemeinschaft mit der orthodoxen Kirche um so mehr zu betonen, je mehr die römisch-katholische Kirche sich fernhält.“¹

Besonders gefeiert wurde der achtzigjährige Patriarch Photios von Alexandria, der einzige orthodoxe Patriarch, der erschienen war. Bei dem Festessen in Upsala mußte er zum fünfzehnten Male die Stellungnahme der orientalischen Kirchen zur Konferenz zum Ausdruck bringen (SS 110). Man wird aber gut tun, sich nicht durch volltönende Titel den Blick für die Wirklichkeit trüben zu lassen. Die Kirche des Patriarchen und Papstes von Alexandria ist nur eine ganz kleine Gemeinschaft. Die Angaben der Seelenzahl schwanken zwischen 6000 und 150 000. Genauere Feststellungen lassen sich nicht ermöglichen, weil die Gemeinde dieses Patriarchats hauptsächlich aus griechischen Kaufleuten (Levantinern) besteht, die nicht in die Kirche gehen². Die orientalischen Kirchen, die in Stockholm vertreten waren, umfaßten kaum ein Viertel der orthodoxen Christenheit. Es ist daher eine arge Übertreibung, wenn Siegmund-Schultze³ behauptet, „daß sich Rom jetzt der geschlossenen Front der orientalischen und reformatorischen Kirchen gegenüber sieht“. Denn, wie er selbst gestehen muß⁴, gibt es auch nach Stockholm nicht einmal eine geschlossene Front des Protestantismus, sondern nur einen losen Zusammenschluß der Kirchen zu praktischen Zwecken ohne feste Organisation. So hat sich denn auch C. Mirbt⁵ gegen die Behauptung Siegmund-Schultzes gewandt und zutreffend bemerkt: „Die Anwesenheit einer Reihe von Vertretern orthodoxer Kirchen in Stockholm ist daher noch nicht eine Beantwortung der Frage, welcher Teil der orthodoxen Kirche hinter den in Stockholm anwesenden kirchlichen Würdenträgern gestanden hat und sich hinter sie stellen wird.“

¹ „Stuttgarter Neues Tagblatt“ Nr. 401 vom 29. August 1925; vgl. Klingemann in: Eiserne Blätter, 6. Dezember 1925, 406; Eiche 1926, 43; 1927, 143.

² Zankow (a. a. O. 22) gibt 50 000 Seelen an. ³ Eiche 1925, 359.

⁴ Ebd. 357 f. Es blieb nicht verborgen, daß innerhalb der orthodoxen Delegation schwere Reibungen bestanden: ebd. 1926, 187.

⁵ Neue Kirchliche Zeitschrift (Leipzig 1926) 176—178.

Trotz mancher Reden, die von Orthodoxen gehalten wurden, übten diese auf Verlauf und Geist der Konferenz keinen nennenswerten Einfluß aus. Das ergibt sich leicht aus dem Zweck und Gegenstand der Versammlung. Der Orient mit seiner vorherrschenden Agrarwirtschaft hat ganz andere Sorgen als Amerika und die westlichen Länder Europas mit ihrem Industriesystem und Proletariat. Auch die Fortsetzungsarbeit von Stockholm wird daher wesentlich von Protestanten geleistet werden müssen, da sich die wegen ihrer Beschaulichkeit gerühmten Orientalen für die praktischen Fragen des sozialen und internationalen Lebens wenig interessiert zeigen. In Stockholm trug die orthodoxe Delegation durch ihre feierliche Gewandung und Liturgie zum Glanze der gemeinsamen Gottesdienste und Festlichkeiten bei, verstärkte aber gerade dadurch den Eindruck, daß sie für die Konferenz, die es an Verneigungen und Huldigungen vor den ehrwürdigen Kirchen des Orients nicht fehlen ließ, tatsächlich mehr Dekoration war.

Für die Zusammensetzung der einzelnen Delegationen war von vornherein der Wunsch ausgesprochen worden, soweit als möglich amtliche Vertreter der verschiedenen kirchlichen Körperschaften zu entsenden (D 3). Das scheint wenigstens stellenweise zur Folge gehabt zu haben, daß zum Nachteil für die Konferenz mehr Würdenträger als Sachverständige, mehr Dignitäten als Autoritäten zu Delegierten beordert wurden. Siegmund-Schultze, der in seiner herben, gereizten Kritik vieles sagt, was andere nur gedacht haben, rügt deshalb den „organisierten Apparat kirchenregimentlicher Höflichkeiten und Hemmungen“ und bemerkt lakonisch: „Die Kirchenfürsterei war eine wesentliche Belastung dieser Konferenz.“¹ Von der deutschen Delegation insbesondere, deren Mitglieder zumeist durch den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß bestimmt worden waren, gibt er folgende anschauliche, wohl etwas übertriebene Schilderung: „Über ein Drittel der Delegation bestand aus Kirchenpräsidenten, Landesbischöfen und Generalsuperintendenten.... Es waren lauter — nun, nicht Offiziere, sondern — Generale ohne Adjutanten, Heerführer ohne Generalstäbler,

¹ Eiche 1925, 367.

Exzellenzen, die an entsprechender Stelle der geistigen und leiblichen Speisetafeln berücksichtigt werden mußten, Gestalten, die infolge jahrelanger Gewohnheit nur in den Mittelpunkt von Veranstaltungen passen, nicht aber in die Ecken oder an die Zäune. Während unter den britischen und amerikanischen Delegierten viele jüngere Leute saßen, die wegen ihrer Mitarbeit an den sozialen und internationalen Problemen zugezogen worden waren, war die deutsche Delegation eine Galerie von Patriarchen, untermischt mit einigen — hohen Herren und — — Parteigeschäftsführern.“¹

Vielleicht läßt sich aus dieser Beobachtung und Erfahrung von Stockholm etwas für die Zukunft lernen, nämlich, daß für die Anknüpfung von Beziehungen und für die Behandlung schwieriger Fragen zwischen den Konfessionen und Völkern nicht so sehr repräsentative Persönlichkeiten, sondern sachlich und taktisch völlig eingearbeitete und geschulte Fachleute heranzuziehen sind, die von vornherein „im Bilde“ sind und genau die schmale Fahrrinne zwischen den vielen Klippen zu finden wissen.

Vom theologischen Standpunkte verdienen die in Stockholm abgehaltenen religiösen Feiern eine besondere Beachtung. Da der Konferenz kein bestimmtes dogmatisches Bekenntnis zu Grunde lag, so blieb als Ausdruck religiöser Einheit nur das Gebet, insbesondere das allen Christen gemeinsame Vater-unser. In einem eigenen mehrsprachigen Gesangbuch waren sechzig Kirchenlieder verschiedenster Herkunft, auch aus der römisch-katholischen Liturgie, zusammengestellt, die bei den Gebetsfeiern zur Verwendung kamen². Freilich nahmen an der alltäglichen Morgenandacht oft nur wenige aus der großen Zahl der Delegierten teil. Bei dem Eröffnungs- und Schlußgottesdienst war die schwedische Liturgie zu Grunde gelegt, deren Gebetsordnung aber Zutaten aus andern Liturgien, besonders reichlich aus der römischen, beigemischt waren. Es fand bei den großen gemeinsamen Gottesdiensten, bei denen

¹ Ebd. 370. (Ebd. 367—376 eine ganze Abhandlung über die deutsche Delegation.) In diesem Punkte zustimmend auch E. Stange: ebd. 1926, 187.

² *Communio in adorando et serviendo oecumenica* (Stockholm 1925); vgl. D 19; E 14; Heiler 43 f.

Anglikaner und Lutheraner, Reformierte und Orthodoxe mitwirkten, in weitem Maße eine interkonfessionelle „*communicatio in sacris*“ (Vermischung der Kulte) statt. Auch die Orthodoxen zeigten sich hierin sehr nachgiebig, doch hüteten sie sich, die letzte Schranke zu überschreiten. Schon vor der Konferenz, am Sonntag den 18. August, wohnten einige orthodoxe Bischöfe im Dom zu Upsala einer lutherischen Bischofsweihe bei, unterließen es aber, die Handauflegung, d. h. den eigentlichen Konsekrationsakt zu vollziehen¹.

Auch der ursprüngliche Plan Söderbloms, die Angehörigen aller in Stockholm vertretenen Kirchen zu einer gemeinsamen Abendmahlsfeier zu vereinen, scheiterte an dem Widerstand der Orientalen, Anglokatholiken und Altlutheraner. So war denn bei der Abendmahlsfeier in der Engelbrekts Kyrka (Sonntag den 23. August) nur ein Teil der Konferenzbesucher, freilich aus den verschiedensten protestantischen Kirchen, anwesend. Söderblom und Heiler sahen in diesem gemeinsamen Abendmahlsgang den „Höhepunkt der ganzen Konferenz.“² Die bunte Mischung der verschiedenen Kultformen bei den gemeinsamen Gottesdiensten war es wohl, die den amerikanischen Baptisten Shailer Matthews am Schlusse der Konferenz zu der (scherzhaften?) Äußerung veranlaßte, er sehe den Tag kommen, da ein amerikanischer Methodistenbischof in der Mitra des Bischofs von Winchester und in den Gewändern des Erzbischofs von Upsala mit der Kerze des Patriarchen von Alexandrien einherschreite³ — eine Äußerung, die in beiden amtlichen Berichten⁴ etwas verblaßt wiedergegeben ist.

Bei den Gottesdiensten wurden in kirchlichen Gewändern, Zeremonien, Prozessionen und musikalischen Darbietungen ein großer Glanz entfaltet. Es gab viel zu sehen. Dieser äußere

¹ Heiler 59. Heiler sieht in dieser Teilnahme der Orthodoxen schon etwas wie die „Union“ zwischen der orientalischen und evangelischen Christenheit! Über die Feier vgl. SS 17—19.

² Heiler 44 89 297; über die Bedenken der Anglikaner: Eiche 1926, 86.

³ Heiler 129; Hermelink, CW 1925, 890.

⁴ D 695; E 723: „Ich sehe schon den Tag, an dem meine baptistischen Kollegen Upsalas Gewänder und Alexandrias Kerzen tragen.“ Über das „ökumenische Meßgewand“ Söderbloms vgl. Eiche 1927, 298 f.; AELK 1927, 429.

Pomp war für die Freunde der „evangelischen Katholizität“ ebenso sehr eine freudige Erhebung wie für die puritanisch Gesinnten ein Anstoß und Ärgernis. Auch Hermelink¹ rügt es, daß der orthodoxe Gedächtnis-Gottesdienst (D 389) „zu einem Schauspiel der nur neugierig gaffenden Menge“ wurde. Freilich weckte dieser äußere Pomp auch ernstere Gedanken. So bemerkt Alphons Koechlin², der gewandte Dolmetscher der Konferenz, zum Eröffnungsgottesdienst: „Der helle Glanz verbarg die dunkle Tragik nicht, die darin liegt, daß all diese versammelten Bekenner Jesu und Vertreter seiner Kirchen, die dasselbe Evangelium besitzen und derselben Wahrheit mit gleichem Ernste zu dienen bestrebt waren, in Auffassungen und Gepflogenheiten so weit auseinander kommen konnten.“

Mit der Pracht der Gottesdienste und feierlichen Aufzüge wetteiferte der Aufwand an Festlichkeiten. Charles Clerc³ nennt den in Stockholm entfalteten Prunk „den großartigen Fehlgriff der schwedischen Gastfreundschaft“ (*le péché magnifique de l'hospitalité suédoise*). Vielen schien dieses Gepränge nicht ganz zu einem Kongreß zu passen, der über die sozialen und wirtschaftlichen Nöte der Menschheit in christlichem Geiste beraten sollte. Es war ihnen „zu viel Sensation, zu viel Weltkirchenkongreß“, während sie „stillere Bahnen sachlicher Arbeit“ vorgezogen hätten (SS 3).

Dabei ist zu beachten, wie seltsam und befremdlich die Ansichten selbst der Delegierten desselben Landes und der gleichen Richtung über die einzelnen Veranstaltungen der Konferenz voneinander abwichen. Als krasses Beispiel seien hier die Urteile angeführt, die zwei deutsche Delegierte in ein und demselben Heft einer protestantischen Zeitschrift⁴ über die gleiche Feier abgeben. Professor D. Mahling schreibt über die öffentliche Versammlung am 26. August abends: „Für das Auffinden und Beschreiten solcher neuen Wege der Gerechtigkeit sollte die Liebe die entscheidende Kraft sein und die entscheidenden Kräfte auslösen. Von dieser Macht der Liebe Christi und der aus ihr resultierenden Christenliebe erzählte der

¹ CW 1925, 889.

² Die Kirchenkonferenz von Stockholm 1925 (Basel, Reinhardt) 16.

³ *La Revue hebdomadaire* (Paris, 19. Sept. 1925) 277. Er erwähnt dabei folgende Einzelheit (S. 276): „J'ai vu telle image satirique d'un journal de Stockholm, où Jésus-Christ, dès le premier soir, remontait en wagon, sentant bien qu'il n'avait pas la tenue convenable.“ Vgl. Journet 112.

⁴ „Der Geisteskampf der Gegenwart“ (November 1925) 431 bzw. 443. Heiler (109) spricht von dem „wundervollen schwedischen Abend“.

Pribilla, Um kirchl. Einheit.

Mittwochabend, der in öffentlicher Versammlung in der Blasieholmskirche die wichtigen und fesselnden Ansprachen brachte von den Schweden selbst, Dr. Beskow, Prinz Karl, dem Vorsitzenden des dortigen Roten Kreuzes, von Schwester D. Elsa Brändström, welcher die deutsche Delegation den besonderen Dank unsres Volkes für ihre aufopferungsvolle Tätigkeit im Interesse der deutschen Kriegsgefangenen in Rußland und Sibirien dargebracht hatte, und Fr. Dr. Selma Lagerlöf, die in spannender Weise eine Geschichte erzählte, deren symbolisierender Charakter große Anteilnahme fand. Die herrlichen Gesangsvorträge des Hofkammersängers Forsell verschönten und belebten den Eindruck des Abends, der so ganz der Verherrlichung der Macht christlicher Liebe gewidmet war und diese Aufgabe in trefflicher Weise erfüllte.“

Dagegen bemerkt ein anderer Delegierter, der seinen Namen nicht nennt, aber deutlich als Theologe und deutschnationaler Abgeordneter kenntlich ist: „Auch ich will gestehen, daß das mixtum compositum des 26. August in der Blasieholmskirche über ‚die christliche Liebe‘ mir unverdaulich blieb: Die Schriftstellerin Selma Lagerlöf forderte von der Kanzel die Vereinigung der Christen und der Nichtchristen; neben ihr stand ein machtvoller Blumenstrauß auf der Kanzel; der Bruder des Königs feierte das rein humanitäre Werk des Roten Kreuzes, ein Opersänger sang — übrigens meisterhaft — vaterländische Lieder und ein Liebeslied, begleitet von seiner in großer Toilette erschienenen Frau; der Konzertflügel stand vor dem Altar; beide ernteten stürmisches Klatschen; zum Schluß segnete der Erzbischof die Gemeinde. Es gibt eine Mischung von weltlicher Freude und gottesdienstlicher Art, die deutsche Frömmigkeit glücklicherweise nicht ertragen kann.“

Wenn wir nun zu den eigentlichen Verhandlungen übergehen, so ist zunächst die völlige Übereinstimmung aller Beteiligten und aller Beurteiler festzustellen, daß das Programm der Konferenz in unmenschlicher Weise überladen war. Ohne Rücksicht auf die Aufnahmefähigkeit der Zuhörer wurden in den zehn Tagen über tausend Reden gehalten¹. Die unausbleibliche Folge war, daß die Teilnehmer von dem Recht der Notwehr Gebrauch machten und die Flucht vor der Redeflut ergriffen: „orthodoxe Mystiker so gut wie amerikanische Praktiker. Die Nachmittags- und Abendversammlungen, die nicht eine ganz besondere Attraktion aufweisen konnten, zeichneten sich durch eine gähnende Leere der Delegiertensitze aus“². Die Versuchung zur Flucht war um so größer, als draußen die herrliche Gottesnatur lockte und drinnen die fast mathematisch berechnete Geschäftsordnung in einer toten Mechanik abrollte.

Wilhelm Stählin, einer der deutschen Delegierten, schildert anschaulich die durch die starre Geschäftsordnung geschaffene seelische Lage

¹ SS 110. Vgl. D 461: „Jede Konferenz ist in Gefahr, in Worten zu ertrinken.“

² Eiche 1925, 366; SS 77.

der Zuhörer: „Dadurch, daß die Hauptreden schon zehn bis vierzehn Tage vorher eingeliefert worden waren, um in gedruckten Übersetzungen vorgelegt werden zu können, und daß die Redner nun mit verschwindenden Ausnahmen eben das vorlasen, was die Zuhörer in anderer Sprache gedruckt in Händen hatten, ging alle frische und unmittelbare Föhlung mit der Sache und mit den Menschen verloren. . . . Die begreifliche Anordnung, daß die Debatteredner sich am Vortagnachmittag 4 Uhr 30 Minuten zum Worte melden mußten (D 163), raubte der Aussprache jede Möglichkeit einer lebendigen Rede und Gegenrede. Das machte diese Versammlungen so maßlos ermüdend, daß hier gänzlich zusammenhanglos einer nach dem andern das sagte, was er sich vorher zurechtgelegt hatte. Das war alles sehr sorgfältig erwogen, und ich bestreite weder, daß es sehr gut gemeint, noch auch, daß es in dieser Lage unvermeidlich war; aber es ist doch etwas ganz Unmögliches und Unerträgliches.“¹

Dazu kam, daß der Mangel einer einheitlichen Verhandlungssprache die Verständigung erschwerte und die mündliche Übersetzung der Reden großen Zeitverlust verursachte. Endlich mußte die Überfülle der behandelten Gegenstände auch die willigste Aufmerksamkeit lähmen. Keine bestimmte Frage stand beherrschend und begrenzend im Vordergrund. So zerflossen die Verhandlungen notwendig in die Breite. In solcher Weise hätte man bei genügender Geduld der Zuhörer noch zwanzig Tage weiter reden können. Dabei handelte es sich um Probleme von größter Bedeutung, die aber in kürzester Zeit durchgepeitscht werden mußten. Für die sexuelle Frage standen ganze vierzig Minuten zur Verfügung (D 282). Der schnelle Übergang von einem wichtigen Thema zum andern, wobei ein ruhiges Durchdenken (wie auf den meisten Kongressen) nicht zustande kommt, ist es, der nebst den unvermeidlichen Wiederholungen auch bei der Lektüre der Verhandlungen schließlich ermüdend und enttäuschend wirkt. Nachdem ich selbst den Amtlichen Deutschen Bericht (752 Seiten in Quartformat) ganz durchgelesen habe, ist es mir doch zweifelhaft, ob viele das gleiche tun werden.

Rückblickend hat der Erzbischof von Dublin am Schluß der Konferenz den Gesamteindruck der Verhandlungen zusammengefaßt (D 699): „Die Mannigfaltigkeit der zur Verhandlung stehenden Gegenstände, das unerschöpfliche Angebot von Rednern, die nur kurze Sprechzeit, die jedem zugestanden werden

¹ „Zeitwende“, November 1925, 480 f. Vgl. dazu Eiche 1925, 365, und D 20 326; E 15 327.

konnte, dies alles minderte die überzeugende Kraft des Vorgetragenen.“ Und Sigmund-Schultze hat das wesentlich gleiche Urteil in die kurze und strenge Formel gebracht: „Der Inhalt der Konferenz entspricht nicht der Bedeutung der Tatsache der Konferenz.“¹ Aber das war notwendig mit der Zusammensetzung und dem Ausmaß der Konferenz gegeben. Was an konkreten Vorschlägen für die Heilung der sozialen Schäden zu Tage gefördert wurde, konnte nicht in die Tiefe dringen und mußte sich in einer gewissen Allgemeinheit halten; denn man wollte ja Streitigkeiten über Einzelfragen vermeiden und es den verschiedenen Kirchen überlassen, die allgemeinen Richtlinien auf die verwickelten Fälle des Lebens anzuwenden.

Auch die „Botschaft“, die am Ende der Konferenz mit moralischer Einstimmigkeit² angenommen wurde, spiegelt die Uferlosigkeit der Verhandlungen wider sowie die ängstliche Sorge, trotz aller theoretischen und praktischen Gegensätze eine allgemeine Formel der Übereinstimmung zu finden. Sie ist auf einen bescheidenen Ton gestimmt und gesteht ein, keine genau formulierte Lösungen zu geben; aber aus dieser Unbestimmtheit sprechen zugleich Unsicherheit und Verlegenheit, die der Botschaft Kraft und Schwung rauben. Sie tut gewiß niemand weh, sie wird auch schwerlich irgend jemand nützen. Heiler (148) nennt sie „ein unbefriedigendes Kompromißprodukt, das trotz mancher ergreifender Abschnitte nicht jene aufwühlende Wirkung auf die Christenheit und Menschheit auszuüben vermochte, welche der Pfingstgeist der Konferenz erheischt hätte.“ Selbst Deißmann (159), gewiß kein grimmiger Kritiker der Stockholmer Bewegung, urteilt: „So wie die Botschaft jetzt ist, ist sie unreinen Stils: drei Viertel Buchstil sind versetzt mit kaum einem Viertel biblisch-sakralen Hochstils. Die Botschaft ist eine Mischung von Protokoll und Appell und klingt, als stamme sie aus einem nüchternen kirchlichen Beratungszimmer, in das hier und da Orgeltöne und Glockenklänge einer nahen Kathedrale hineingezittert wären.“

¹ Eiche 1925, 360.

² Die vier Nein-Stimmen wurden nur abgegeben, um gegen die matte Fassung des Abschnittes über den Krieg zu protestieren.

In bemerkenswerter Weise nimmt der protestantische Theologieprofessor Heinrich Frick (Gießen) zur „Botschaft“ Stellung. Er schreibt¹: „Einigung setzt mehr als guten Willen voraus, nämlich die Einheit der Glaubenserkenntnis. Will man Einheit der Christenheit und sieht sich daraufhin die Stockholm-Botschaft an, so klingt sie matt. Denn sie verrät in jedem Absatz, daß sie Ergebnis von Konferenzberatung, also Vermittlungsformel, nicht aber machtvolles Zeugnis aus Leidenschaft und Einsicht neuer Glaubenskraft ist. Besonders deutlich spürten das schon Konferenzteilnehmer, erst recht nachträglich die Hörer der Botschaft am Abschnitt II, 8. . . . An diesem Text wird etwas deutlich, was auch sonst zu spüren ist: die Beschränkung auf Feststellung vorhandenen guten Willens! ‚Wir haben . . . , wir haben . . . , wir haben . . . beraten, anerkannt, untersucht.‘ Das ist die vorherrschende Note. Dagegen klingt die ‚Bitte‘ am Schluß verhältnismäßig unbestimmt und zögernd. Gewiß war es weise, so und nicht anders zu formulieren. Es war vor allem auch ehrlich, nicht mehr zu sagen, als tatsächlich jeder einzelne Delegierte verantworten konnte. Aber ein ‚neues Glaubensbekenntnis‘, eine machtvolle Wegweisung durch das Chaos der Gegenwart an Hand des christlichen Ethos, das gerade blieb aus.“

Vor der Gefahr solcher vagen Formeln hatte der englische Arbeiterführer Macdonald in seinem Schreiben an die Konferenz im voraus gewarnt, indem er an das Versagen in der Vergangenheit erinnerte (D 168; E 122): „In tiefer Trauer haben sich immer wieder unzählige Menschen von der Kirche abgewandt, weil gerade dann, wenn man ein wuchtiges Glaubenszeugnis aus der Autorität des christlichen Geistes verlangen durfte, um die Leidenschaften und Torheiten Verblendeter dadurch in Schranken gehalten und beschämt zu sehen, dies Zeugnis nicht gegeben, statt dessen vielmehr zu schwachen, den jeweiligen Zeitumständen sich anpassenden und falschen Ausflüchten gegriffen wurde.“

Da im Anhang dieser Schrift der Wortlaut der Botschaft wiedergegeben ist, kann sich der Leser selbst ein Urteil über sie bilden².

Wenn die Kundgebungen von Stockholm über die sozialen und internationalen Fragen uns Katholiken nicht viel sagen, ja manchmal recht banal erscheinen, so wollen wir uns doch freuen, daß sie andern etwas zu sagen scheinen; wir wollen uns aber auch erinnern, daß im praktischen Leben leider oft das übersehen und vernachlässigt wird, was für jeden Christen selbstverständlich sein sollte, und somit ist die Einschärfung des Selbstverständlichen nicht ohne Wert. Dies gilt um so

¹ Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie (Leipzig 1927) 486 f. (Sperrungen wie im Original.)

² Über die Entstehung der Botschaft, ihre verschiedenen Versionen und deren Tragweite vgl. H. Sierp in: Stimmen der Zeit 110 (1925/26) 192—206 und Deißmann 125—152.

mehr, wenn die Proklamation der christlichen Grundsätze auch für das öffentliche Leben auf einer großen Konferenz geschieht, deren Echo weithin in die protestantische Welt dringt.

Was in Stockholm über die Notwendigkeit und die Art sozialer und karitativer Betätigung gesprochen wurde, zeigt tiefes Verständnis für die materielle und geistige Not der Arbeitermassen und aufrichtigen ernstesten Willen zu helfen. Die Ausführungen bewegen sich ungefähr in der Richtung, die wir als christlich-sozial zu bezeichnen pflegen, und decken sich in vielen Punkten mit dem sozialen Programm der Katholiken. Mit Nachdruck und Schärfe wird der Mammonismus und die Profitgier im Erwerbsleben bekämpft: Der Mensch soll Subjekt, nicht rechtloses Objekt des Wirtschaftsprozesses sein. Darum tritt die Konferenz mit Entschiedenheit ein für den unbedingten Vorrang der Seele und ihrer sittlichen und religiösen Rechte vor allen zeitlichen Gütern und Rücksichten, für die schwere soziale Verantwortlichkeit der Reichen, die Gott Rechenschaft über die Verwaltung ihres Vermögens schulden, und für eine Solidarität zwischen Kapital und Arbeit, um den schonungslosen Kampf aller gegen alle aus der Welt zu schaffen.

Als Beispiel echt christlicher und sozialer Gesinnung seien hier die ergreifenden Worte des Pfarrers F. von Bodelschwingh über das Kinderelend in der Industriebevölkerung angeführt: „So oft ich durch die Eisen- und Kohlenstädte meiner Heimat in Westfalen wandere und dort die schmalen, blassen Kinder sehe, legt es sich mir immer aufs Herz: ihre Hände arbeiten wohl noch nicht im Bergwerk oder in der Fabrik, aber die Kinderseele trägt mit an des Vaters allzu schwerer Last; und alles Werden und Wachsen jugendlichen Lebens wird vergiftet durch den Todeshauch, der von der Maschine kommt... Helft wieder Kinderstuben schaffen, die nicht verdüstert sind durch die Schatten einer zur Sklavin des Mammons gewordenen Industrie, sondern die Raum hat für himmlischen Sonnenschein, und in denen darum ein freies, gesundes, für die irdischen und ewigen Dinge brauchbares Geschlecht erwachsen kann!“¹

Auf dem politischen und internationalen Gebiete wird der Kult der Macht fast allgemein abgelehnt. Macht soll nicht vor Recht gehen, sondern im Leben der einzelnen wie der Völker sollen das Recht und die christliche Liebe herrschen. Gegen Staatsallmacht und Staatsvergötterung wurden kräftige Worte gesprochen. So sagte Bischof Brent: „Ziel und Weg Christi

¹ D 240; fehlt in E 210.

gehen allem vor, und die christliche Kirche kann vor dem modernen Staat ebensowenig Weihrauch streuen wie vor einem antiken Cäsar.“¹ Derartige Bekenntnisse sind um so bemerkenswerter, wenn wir uns an so manche protestantische Theologen, Historiker und Philosophen erinnern, die für das öffentliche Leben den reinen Machtstandpunkt verteidigen und für die Trennung von Politik und Moral eintreten. Stockholm sprach sich für die Verwerfung der doppelten Moral aus. Die christlichen Grundsätze sollen auch auf das öffentliche Leben angewandt werden; ein sittlicher Lump soll nicht als politischer oder nationaler Held gelten.

Daher auch der immer wiederkehrende Protest gegen den Krieg, wobei man deutlich erkannte, wie die im letzten Weltkrieg erlebten Greuel noch in den Gemütern nachzittern. Man sprach von der „Revolte des Nationalismus“², von der „Offenbarung der rein-heidnischen Ur-Instinkte mit aller Bösartigkeit des chauvinistischen Kollers“³ und von dem „Ausbruch des Irrsinns von 1914“⁴. Mit besonderer Entschiedenheit wurden alle diese Grundsätze gerade von den amerikanischen Vertretern betont, und wenn man bedenkt, daß Amerika in Zukunft einen großen Einfluß auf die Gestaltung der politischen Dinge üben wird, so ist diese Einstellung der öffentlichen kirchlichen Meinung daselbst gewiß bedeutungsvoll, zumal da auch die amerikanischen Katholiken sich zu den genannten Grundsätzen bekennen.

Auch in den Vorschlägen und Reden zur Erziehungsfrage bekundet sich echter christlicher Sinn; man merkt, daß sie von Männern stammen, die der heutigen Jugend innerlich nahe stehen und ihre Not mitempfinden. Trotz aller Hochschätzung, die den wirklichen Errungenschaften der modernen Pädagogik gezollt wird, ist doch die Religion als Kern und Stern jeder wahren Erziehung festgehalten.

So ließe sich noch vieles aufzählen, dem der Katholik freudig zustimmen kann. Aber die meisten Redner werden kaum geahnt haben, wie nahe sie in ihren praktischen Ausführungen

¹ D 214; E 179; vgl. D 515 517; E 514.

² D 213; E 179.

³ D 631; E 653.

⁴ D 638; E 662.

der katholischen Auffassung standen. Ob wohl Reichsgerichtspräsident Dr. Simons sich bewußt geworden ist, wie viel altes katholisches Gedankengut seine gediegene Rede über „Christentum und Verbrechen“ enthält?¹

Man hat das Programm von Stockholm kurz als die „Proklamation des Primates des christlichen Ethos auf allen Gebieten des Handelns“ erklärt². Um so auffallender ist es daher, daß man in Stockholm die sorgfältig ausgebildete Soziallehre der katholischen Kirche völlig ignorierte. Obgleich auf der Konferenz einige katholische Namen, wie die Kardinäle Manning und Newman genannt wurden³, schwieg man ganz von Leo XIII., obwohl dieser soziale Papst nicht müde geworden ist, in seinen zahlreichen Rundschreiben immer wieder darauf hinzuweisen, daß auch die Gebiete der Wirtschaft und Politik dem christlichen Gesetze unterworfen sind. Benedikt XV., der mitten im Toben des Weltkrieges für die Heiligkeit des Rechts und für die Ersetzung der Waffengewalt durch internationale Schiedsgerichte eintrat⁴ und der, wie alle seine Vorgänger, in seiner Friedensenzzyklika vom 23. Mai 1920 das evangelische Gebot der Liebe auch für die Staaten und Völker verkündete⁵, wird nur eben mit wenigen Worten erwähnt (D 331; E 334). Die reichen Schätze der Patristik und Scholastik scheinen auf der andern Seite unbekannt zu sein. Heiler (144) bemerkt: „Der Name und das Werk des Doctor Angelicus wurde auf der Konferenz fast nie erwähnt, wie überhaupt die alten Doctores Ecclesiae mit ihren reichen religiösen und praktischen Erfahrungen arg vernachlässigt wurden. Das Riesenkapital, das die katholische Caritas aufgehäuft hat, wurde nicht fruchtbar gemacht.“ Unwillkürlich wird man hierbei an die Worte des berühmten Juristen Rud. v. Jhering⁶ erinnert (als man ihn auf Thomas von Aquin hingewiesen hatte): „Den Vorwurf der Unkenntnis . . . kann ich nicht von mir ablehnen, aber mit ungleich schwererem Gewicht als mich trifft er die modernen Philo-

¹ D 308—321; E 290—311. Vgl. Journet 211—222; Cathrein, Die Grundbegriffe des Strafrechts (Freiburg 1905).

² Vgl. Deißmann 162.

³ D 327 430 711; E 329 416.

⁴ Acta Apost. Sedis IX (1917) 418 f.

⁵ Ebd. 1920, 215.

⁶ Der Zweck im Recht II⁴ (Leipzig 1905) 125.

sophen und protestantischen Theologen, die es versäumt haben, sich die großartigen Gedanken dieses Mannes zunutze zu machen. Staunend frage ich mich: Wie war es möglich, daß solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit geraten konnten? . . . Wer sich die Belehrungen, welche er durch seinen Gegner erhalten kann, entgehen läßt, schädigt sich selber.“

3. Spannungen und Ergebnisse

Die eigentlichen Schwierigkeiten und Spannungen, die sich auf der Stockholmer Konferenz einstellten und fast ihre Sprengung herbeigeführt hätten, entstammen jener Sphäre, die in Stockholm geflissentlich gemieden werden sollte, dem Gebiet des Glaubens oder des Dogmas. Schon längst vor Beginn der Konferenz hatte sich das drohende Gewitter angekündigt durch eine bittere Gegnerschaft, die von den orthodoxen Lutheranern ausging und in Deutschland durch die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung“ geführt und begünstigt wurde. Der hochbetagte Erzbischof Gustav Johansson von Åbo (Finnland) — nach Heiler (58) ein persönlicher und nationaler Gegner Söderbloms — hatte im Jahre 1924 sogar einen förmlichen Widerspruch gegen die Einberufung der Weltkonferenz erhoben, weil sie die Fragen des Glaubens ausschließe, „obwohl diese die wichtigsten wären und die eigentliche Aufgabe der kirchlichen Konferenzen sind“, und weil sie wichtige Grundsätze des Christentums verletze und sein Wesen mißkenne, vor allem dadurch, daß sie sich in die sozialen und politischen Verhältnisse einmische, die zum Gebiet des Staates, nicht aber der Kirche gehörten¹. Dieser Protest wurde von der Gotenburger Stiftszeitung ins Schwedische übersetzt und daran eine Warnung vor der „Unchristlichkeit“ der Konferenz angefügt². Die Öffentlichkeit war also schon im voraus auf die der Konferenz drohenden Gefahren aufmerksam gemacht. Ehe wir die Gegen-

¹ Wortlaut des Protestes: AELK 1924, 821; dazu Eiche 1925, 67; ferner AELK 1925, 164—168 374—376 860—865. Die finnische Kirche hat die Einladung nach Stockholm abgelehnt.

² CW 1925, 142.

sätze theoretisch herausstellen, wollen wir sie durch einige bezeichnende Stellen aus Reden, die in Stockholm gehalten wurden, uns darlegen lassen¹.

Schon gleich die Eröffnungspredigt des Bischofs von Winchester leitete das Gefecht ein, das sich durch die ganze Konferenz fortsetzen sollte. Natürlich ohne Namen zu nennen, hieb er auf die „christlichen Pessimisten“ ein, unter denen die orthodoxen Lutheraner zu verstehen waren, und warb entschieden für die „Verwirklichung des Gottesreiches“ durch Einführung besserer Grundsätze in diese „schlappe Welt“:

„Diese Verwirklichung des Reiches Gottes mag manchem als eine unausführbare Utopie erscheinen. Der Pessimismus ist eine der großen Gefahren unserer Tage. Manche verzweifeln am Menschengeschlecht. Da die menschliche Natur so ist, wie sie ist, sagen sie, kann nichts sie ändern. Das ist Lästerung gegen Gott und Menschen (That is blasphemy against God and man). Wir haben es doch nicht nur mit der menschlichen Natur zu tun, wie sie ist, sondern wie Christus sie gestalten kann. . . . Wir haben aber auch unsere christlichen Pessimisten. Menschen, die in ihrem Glauben an Gott sein Reich einer völlig andern Weltordnung zuweisen. Diese Welt, sagen sie, ist zu schlecht; sie muß in der Vernichtung enden. Erst danach wird das Reich errichtet werden. . . . Und doch ist das Reich Gottes da. Es hat doch eine wunderbare Wandlung der Gesamtlage stattgefunden. Bewußt oder unbewußt huldigen immer wachsende Scharen von Menschen und Völkern Ihm, der ihr Herr ist. Es ist eine direkte Folge der Ausbreitung der Ideen, die der Menschheit einzupflanzen er in die Welt kam, daß im ganzen doch ein Aufschwung zu einer höheren Gerechtigkeit stattgefunden hat. Einige Beispiele werden das erläutern: die Anerkennung der Heiligkeit der Verträge, das Streben nach einer erweiterten Anerkennung des internationalen Rechts, die ganze Bewegung für eine Besserung der Beziehungen von Nation zu Nation, wie sie der Völkerbund zeigt, eine Bewegung, die ebenso klar erkennbar ist in den Ländern, die noch außerhalb des Völkerbundes stehen. Dasselbe tritt in die Erscheinung, wenn wir uns den Arbeitsfragen zuwenden und die wachsende Verurteilung eines Maßstabes beobachten, der die Dinge über die Seelen, der Hab und Gut über die Persönlichkeit stellt.“²

In der ersten Sitzung, die am 19. August nachmittags stattfand und die Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan zum Thema hatte, kamen die beiden Auffassungen unmittelbar hintereinander zum Ausdruck. Der sächsische Landesbischof Ihmels (Lutheraner) führte aus:

¹ Vgl. E. Stange in: „Pastoralblätter“ (Mai 1926) 397—411.

² D 107 f.; E 41 ff. Das lutherische Echo auf diese Predigt: AELK 1925, 687.

„Unter Gottes Reich ist aber nichts anderes zu verstehen als die Königsherrschaft Gottes. Es ist nicht eine ethische Gemeinschaft, die durch einen Zusammenschluß von Menschen entstünde oder durch menschlichen Beschluß immer mehr in der Welt Wirklichkeit würde. In seinem tiefsten Wesen ist es vielmehr lediglich Gottes Königsherrschaft, von Gott in die Welt hineingewirkt, Gottes Königsherrschaft in den Herzen der Menschen, die sie unter sich zwingt, mit Gott verbindet, dann freilich auch untereinander. Insofern ist es nun allerdings mit Gottes Reich auf eine Gemeinschaft von Menschen abgesehen, aber eine Gemeinschaft, die in ihrem ganzen Umfang von Anfang bis Ende von Gott getragen und durchwaltet wird.

Gottes Reich tritt notwendig zu den natürlichen Lebensordnungen in dieser Welt in Beziehung, insofern die der Königsherrschaft Gottes unterworfenen Menschen innerhalb dieser Ordnungen leben. Auch diese Ordnungen sind an sich Gottes Ordnungen, so gewiß auch die Schöpfungswelt als solche Gottes Welt ist. Gleichwohl ist Gottes Reich, weil es der Erlösungsordnung entstammt, etwas völlig anderes als die natürlichen Lebensordnungen. Es ist weder ethisierte noch sublimierte Welt, sondern durch und durch Neuschöpfung Gottes in der Welt. Im Gegensatz zur Schöpfungswelt mit ihren Ordnungen steht freilich das Reich Gottes nur insofern, als in diese Welt Gottes die Sünde eingedrungen ist und alles durchsetzt hat. Im übrigen erkennt das Reich Gottes die Eigengesetzlichkeit dieser natürlichen Lebensordnungen durchaus an, will sie aber nach jenem Gleichnis Jesu mit seinem Geist sauerteigartig durchdringen (Matth. 13, 33). Dabei muß aber grundsätzlich scharf festgehalten werden, daß, genau geredet, nur das Gemeinschaftsleben in diesen Ordnungen der Durchdringung mit dem Reiche Gottes fähig ist. Die natürlichen Lebensordnungen bleiben als solche, was sie sind, aber das Gemeinschaftsleben in ihnen soll von dem Geist des Reiches Gottes geheiligt und durchdrungen werden. Um der Sünde willen wird die Durchdringung des natürlichen Lebens mit dem Geiste des Reiches Gottes in dieser Weltzeit immer bei den einzelnen wie bei der Gesamtheit eine unvollkommene bleiben. Es ist nichts als Schwärmerei, wenn man das Reich Gottes sich innerhalb dieses Äons in allmählicher Entwicklung vollenden läßt“ (D 133 f.; E 74 f.).

Ganz anders klingt es aus der Rede des amerikanischen Presbyterianers Charles Wishart, der gerade die soziale Verwirklichung des Reiches Gottes preist:

„Dabei sucht unsere amerikanische Kirche ihren Verpflichtungen nachzukommen zur Erfüllung des großen Gedankens vom Reiche Gottes, indem sie Zustände schafft, die die Menschen für dieses Reich geeignet machen und ihren Eintritt in dasselbe veranlassen sollen. . . . Unsere Aufgabe ist es natürlich, die Menschen über die Brücke des Erdenlebens in die himmlische Stadt zu führen, aber ein Teil dieser Aufgabe liegt eben darin, daß wir aus dieser Erde eine geeignete Schwelle zum Eingang in den Himmel machen. Wenn die Menschen auch nur über diese Brücke hinwegschreiten und nicht etwa sich darauf ansiedeln sollen, so können wir sie doch für die ewige Stätte nur so vorbereiten, indem wir diese Brücke sauber und sicher, bequem, hell erleuchtet und schön machen. Nur dann wird unsere Fahrt über die Brücke uns für die Heimat am jenseitigen Ufer recht vorbereiten. Nun, unsere Sorge und Verantwortung für die Brücke haben wir

nicht vergessen. Wir halten uns für verpflichtet, stets eine Regierung zu fordern und zu stützen, die in nationalen und internationalen Dingen Christi Ideale zum Ausdruck bringt. Wir halten es im Hinblick auf die Aufgabe, viele zum Gottesreiche zu führen, für wesentlich, daß sie in ökonomischen und industriellen Verhältnissen leben, in denen die Person mehr gilt als Hab und Gut, das goldene Gesetz des Dienens mehr als die Habgier. Für die kommende Generation suchen wir eine physisch, moralisch und erzieherisch geeignete Umgebung zu schaffen, die Charaktere entwickeln soll, denen die Sorge um die zukünftige Welt anvertraut werden kann“ (D 138; E 82; vgl. CW 1925, 931).

Das Vorhandensein dieser Spannung und die sich daraus für die Konferenz ergebende Aufgabe hatte schon der Bericht der dritten Kommission klar und scharf hervorgehoben, ohne allerdings die letzten Gründe des bestehenden Gegensatzes bloßzulegen.

Der Bericht weist darauf hin (D 76), „daß in der inneren seelischen Geschichte des Christentums der letzten beiden Jahrhunderte zwei Typen der Frömmigkeit miteinander zu ringen begonnen haben: ein mehr individualistisch-eschatologischer und ein mehr universal-sozialer. Die Kommission ist der Meinung, daß diese beiden, nicht nur in Nordamerika feststellbaren, sondern wohl durch alle Kirchen gehenden Typen sich nicht ausschließen, sondern wohlthätig ergänzen, wie Herz und Hand. Und wir möchten es der Konferenz als eine ganz besondere Aufgabe empfehlen, darüber nachzudenken, wie sie den weltweiten christlichen Aktivismus, den sie erstrebt, mit jener christlichen Innerlichkeit verbinden kann, ohne die alle unsere Programmworte ein tönendes Erz und eine klingende Schelle wären.“

Wer nur ein wenig die Entwicklungsgeschichte des Protestantismus kennt, merkt alsbald, daß hier der Gegensatz in der Auffassung des „Reiches Gottes“ zwischen Calvinismus und Luthertum sich ankündigt. Es ist aber bezeichnend für Stockholm, daß der Kampf zwischen den beiden Auffassungen nicht offen ausgetragen (was dem Gegensatze vielleicht manches von seiner Schärfe genommen hätte), sondern versteckt geführt wurde, ohne daß es zu einer eigentlichen Auseinandersetzung kam (D 680; E 705). Man sprach zwar wiederholt von zwei Richtungen, die auf der Konferenz hervorgetreten seien¹, aber man huschte meist mit wenigen Worten über diesen Gefahrpunkt hinweg. Um so mehr machte sich die gereizte Stimmung in kurzen, spitzigen Anspielungen Luft. Während die ernstesten, schwerblütigen Lutheraner vor dem „Kulturoptimis-

¹ D 426 462 488 619 644 646 680 708; E 453 490 640 672 675 705 732.

mus“, vor einer „Verkoppelung unseres christlichen Glaubens mit der Welt“ und vor der Hoffnung auf eine christliche Welt warnten (D 452; E 442) und die Besorgnis aussprachen, „daß nicht zur Verchristlichung der Welt Wege gegangen werden, die zur Verweltlichung des Christentums führen“ (D 616; E 639), zeigten sich die Reformierten, besonders die Amerikaner und Engländer, weit angriffslustiger. Der Glaube dürfe nicht eine ökonomische Narkose werden (D 185; E 140); das Streben nach einer idealen menschlichen Gesellschaft gehe das Wesen des christlichen Glaubens an (D 198; E 159). Darum Protest gegen das „selbstsüchtige geistliche Genießertum des Quietismus“ (D 199; E 161) und gegen die „fatalistische und pessimistische Auffassung“ der Kriegs- und Friedensfragen (D 463; E 454).

Über die Tragweite des bestehenden Gegensatzes war man sich beiderseits weder klar noch einig. Während der Amerikaner Cadman diesen Gegensatz als „Antagonismus der Oberfläche“ bezeichnete (D 644; E 672), sah Erich Stange in ihm „Schicksalsfragen des Evangeliums“ (D 680; E 705).

Es wäre unrichtig, wollte man den Unterschied zwischen der lutherischen und kalvinischen Auffassung auf die kurze Formel pressen, daß das Luthertum eschatologisch, der Calvinismus diesseits gerichtet sei. Jede christliche Konfession, die mit dem Kerngedanken des Christentums Ernst macht, ist in dem Sinne eschatologisch, d. h. auf die letzten Dinge eingestellt, daß sie die wahre Vollendung des Reiches Gottes erst im Jenseits erwartet. Eine Meinungsverschiedenheit kann nur darin bestehen, wie und inwieweit das Reich Gottes schon in das Diesseits hineinreicht.

Wollen wir uns klar machen, worum der Streit geht, so müssen wir von Mischformen und Vermittelungen absehen, dagegen die Grenzfälle herausstellen, um das typische Bild zu erhalten¹.

Nach der lutherischen Auffassung ist das Reich Gottes etwas rein Geistiges, das mit den irdischen Lebensordnungen an sich nichts zu tun hat. Es erreicht seine Vollendung im Jen-

¹ Vgl. Wallau 294—298; Stange 32—55.

seits, in der Verbindung Gottes und der Geretteten zu jener beseligenden Einheit, die das ewige Leben ausmacht. Dieses Reich Gottes ragt nun in das diesseitige Leben hinein, aber nur in unsichtbarer Weise als die Gemeinschaft der begnadeten Seelen. Nach Luther besteht der Inhalt des Glaubens darin, daß Gott durch seine grundlose Barmherzigkeit dem Sünder ohne alles Verdienst und ohne alle Mitwirkung die Sünde vergibt und ihn zu seinem Kinde annimmt. Unter den begnadeten Sündern, deren Richtschnur für ihr geistiges Leben die Bergpredigt ist, gibt es nur eine rein geistige, nur Gott erkennbare Gemeinschaft, und eben diese bildet das Reich Gottes. Das Evangelium richtet sich demnach nur an die einzelne Seele, der es als unverdiente Gabe, nicht als Aufgabe zuteil wird.

Dem so verstandenen Reiche Gottes stehen die natürlichen Lebensordnungen des Staates, der Wirtschaft, der Wissenschaft und Kunst gegenüber. Diese Ordnungen unterstehen nicht den Geboten des Evangeliums, sondern folgen ihren eigenen Gesetzen. Daher die „Eigengesetzlichkeit“ der Kultur. „Eigengesetzlichkeit“ ist aber nur ein beschönigender Ausdruck für eine sehr finstere Sache. Der ganzen Auffassung liegt nämlich die Lehre Luthers von der absoluten Verderbtheit der menschlichen Natur zu Grunde, und so bedeutet „Eigengesetzlichkeit“ der natürlichen Lebensordnungen nichts anderes als ihre unentrinnbare Unterstellung unter das Gesetz der Sünde. Bischof Ihmels hat das, was sonst behutsamer ausgedrückt wird, rundheraus erklärt, indem er während der Verhandlungen der ersten Kommission über die wirtschaftlichen Fragen ausrief: „Diese Welt ist des Teufels.“¹ Das aber heißt mit andern, deutlicheren Worten: Während in dem rein geistigen, unsichtbaren Reiche Gottes das Evangelium waltet, herrscht in dem weltlichen Gebiet der Politik, der Wirtschaft usw. die Sünde, d. h. der hemmungslose Egoismus mit Haß, Treulosigkeit, Lüge, List und Gewalt. Daran kann weder der Christ noch die Kirche etwas ändern, und beide haben auch gar nicht den Beruf, das zu ändern. Die Änderung wird erst in dem andern zukünft-

¹ So berichtet Pfarrer Gounelle im „Christianisme social“ 1925, 957. — Näheres über Luthers Ansicht (auch Literaturnachweise) in: Stimmen der Zeit 112 (1926/27) 293 f.

tigen Äon eintreten, wenn Christus in der Herrlichkeit kommen wird, um sein Reich aufzurichten.

Aus dieser pessimistischen Auffassung der menschlichen Verhältnisse und aus dieser resignierten Stimmung der Erwartung erklärt sich der quietistische Zug im Luthertum. Auf das Erleben der eigenen Sündhaftigkeit und der Erlösung durch Christus wird der entscheidende Wert gelegt. Die Religion ist eine rein innere Seelenangelegenheit, die mit sozialen und wirtschaftlichen Fragen nichts zu tun hat. Auch die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinde kümmern, „aber die Politik aus dem Spiele lassen, dieweil sie das gar nichts angeht“. So erklärt sich auch das Mißtrauen, mit dem die orthodoxen Lutheraner allen großen, weltoffenen Unternehmungen begegnen. Sie bleiben am liebsten unter sich — unter Ausschluß der Öffentlichkeit¹. Von einem sozialen Aktivismus befürchten sie eine Veräußerlichung und Entgeistigung des Christentums. Sie betonen immer wieder, daß die Tätigkeit nach außen leicht die stille Arbeit an der eigenen Seele (oder besser: das stille Wirken der Gnade an der Seele) beeinträchtigen könne, und sie sehen daher in der starken Hinwendung zum Sozialen einen Abfall von der eigentlichen religiösen Aufgabe der Kirche, ein Verschieben des Schwergewichts vom Zentrum an die Peripherie.

Die lutherische Seelenhaltung schildert Karl Heim (Tübingen) in folgenden bezeichnenden Worten: „Unter dem Eindruck der Unverbesserlichkeit der Welt verzichtet der lutherische Protestantismus auf eine Änderung der äußeren Weltverhältnisse und begnügt sich damit, in herber Einseitigkeit und verhaltener religiöser Glut dem Einzelmenschen den Trost der Vergebung zu bringen und ihn vorzubereiten auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, in der Gerechtigkeit wohnt.“² Es bedarf keines langen Beweises, daß eine solche „herbe Einseitigkeit“ — wenn sie je praktisch werden sollte — zu einem müden Gehenlassen führen und jeden energischen Reformwillen in sozialen und politischen Dingen im Keime ersticken würde. Verkehrt an dieser Auffassung ist nicht die Behauptung, daß es in den sozialen und politischen Verhältnissen tatsächlich viel Unrecht gibt und wohl immer geben wird, sondern jene andere, daß das Evangelium

¹ Der „Lutherische Weltkonvent“ zu Eisenach (1923) zeigte eine merkwürdige Vorliebe für „geschlossene Versammlungen“, so daß Martin Rade meinte (CW 1923, 535): „Für einen Weltkonvent freilich der Weltoffenheit doch gar zu wenig!“

² In: Schenkel, Der Protestantismus der Gegenwart 298.

gar nicht die Aufgabe habe, die sozialen und politischen Verhältnisse zu erneuern, zu „durchchristen“.

Um dem Vorwurf der sozialen Untätigkeit und Unfruchtbarkeit zu entgehen, versuchen die Lutheraner nun auf Umwegen die Notwendigkeit einer sozialen Wirksamkeit zwar nicht aus dem Evangelium abzuleiten, aber mit dem Evangelium „in Beziehung zu setzen“. Die gewundenen Erklärungen machen deutlich den Fehler in der Theorie offenbar. Wenn auch, so sagen sie, der Christ in seiner Eigenschaft als Staatsmann, Feldherr, Fabrikherr usw. der „Eigengesetzlichkeit“ dieser Sachgebiete unterstehe, so solle er doch als Christ auch diese Ordnungen sauerteigartig mit christlichem Geiste durchdringen, obschon diese Ordnungen unerlöst unter dem Fluch der Sünde bleiben und dem Evangelium nicht unterstehen! Den meisten Menschen wird dieser Versuch wie eine Vereinigung von Ja und Nein erscheinen.

Wer die ganze Vertracktheit eines Denkens kennen lernen will, das die Einwirkung des Christentums auf die kulturellen Verhältnisse, also ein christliches Kulturprogramm ablehnt und doch hintenherum fordert, der lese den Aufsatz von Karl Fischer in der „Zeitwende“ (Juni 1928) über „Evangelium und Kultur“. Man gewinnt aus diesem Aufsatz und ähnlichen Darstellungen den Eindruck, daß man auch in den Kreisen der orthodoxen Lutheraner das Unbefriedigende der bisherigen Stellungnahme empfindet, aber aus Gründen der Tradition sich nicht entschließen kann, sie beherzt aufzugeben. Daher der Kompromiß, der für jeden logisch Denkenden geradezu unerträglich ist.

Nur als ein Zeichen der Verlegenheit kann es daher angesehen werden, wenn Theodor Kaftan, ein hervorragender Lutheraner, schreibt: „Das Reich, das er (Jesus) verkündete, war nicht von dieser Welt, und zwar nicht nur in dem Sinn, daß es seiner Art nach der Art der Welt widerspricht, sondern in dem Vollsinn, daß es nicht ein Reich dieses Äons war, sondern ein in die Zeit hineinreichendes, ja, in der Zeit werdendes Reich der Ewigkeit in den Seelen der Menschen; es liegt in der Natur dieses Reiches, daß es, soweit es reicht, auch die irdischen Lebensverhältnisse durchwirkt mit seiner Kraft.“¹ Als ob irgend jemand vom Christentum erwarte, daß es die irdischen Lebensverhältnisse durchwirke, soweit es nicht reicht!

In kurzen Worten hat der Erzbischof von Dublin in Stockholm die Fehlerquelle des lutherischen Christentums aufgedeckt, indem er sagte: „Darin hat die Kirche die Welt im Stich ge-

¹ Eiche 1924, 220; Wallau 296 f. Die „katholische Verwirrung“, von der Wallau (295) spricht, besteht nur in seinem Kopf. Die katholische Lehre setzt keineswegs „Reich Gottes“ und „Kirche“ ohne weiteres gleich.

lassen . . . , daß sie die Mitgliedschaft in der Kirche mehr als eine Zuflucht für den einzelnen aus der Welt angesehen hat, denn als ein Mittel, wodurch der einzelne der Welt dienen kann“ (D 152 f.; E 102). So sehr das Luthertum recht hat in der Betonung der überragenden Bedeutung des Seelenheils, so wenig wird es dem sozialen Charakter des Christentums gerecht. Und das ist ein Fehler, der sich nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis verhängnisvoll ausgewirkt hat. Auf ihm beruht die soziale Rückständigkeit des deutschen Protestantismus. In dieser Hinsicht bemerkt Siegmund-Schultze¹: „Bisher hat in Deutschland die evangelische Kirche auf die Gestaltung des sozialen Lebens und sozialer Arbeit kaum in positiver Weise eingewirkt. . . . Eine stärkere kirchliche Wirkung nach der sozialen Seite hin ist nur von der katholischen Kirche in Deutschland ausgegangen. Wenn nicht die katholische Kirche auf einigen Arbeitsgebieten wie dem der christlichen Gewerkschaften die evangelische Kirche in ihr Schlepptau genommen hätte, würde man kaum von sichtbaren Einflüssen des Protestantismus aufs öffentliche Leben sprechen können.“

Ganz verschieden von der lutherischen ist die kalvinische Auffassung des Reiches Gottes. Calvin sah in der Arbeit für die Ehre Gottes die eigentliche Bewährung des rechten Glaubens und setzte dieser Arbeit als Ziel die Aufrichtung einer sichtbaren, Gott wohlgefälligen Gemeinde. Das Reich Gottes schließt also die soziale Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft ein. Es soll nicht nur am Ende der Tage, sondern — wenn auch nicht in der Vollendung — schon hienieden in die Erscheinung treten. Darum müssen alle Gebiete menschlicher Tätigkeit vom Geiste des Evangeliums erfaßt und seinen Zwecken dienstbar gemacht werden. Die Kirche soll eine kulturbeherrschende Stellung in der Menschheit erlangen. Wie Calvin versucht hatte, in Genf den Gottesstaat zu errichten, so wollen seine gelehrigen Jünger mit christlichen Grundsätzen eine neue Ära des Friedens und der allgemeinen Wohlfahrt heraufführen

¹ Eiche 1925, 355.

und das Königtum Christi schon in dieser Welt aufrichten. Ein optimistischer Glaube an die Aufwärtsentwicklung der Welt auch in religiöser Hinsicht schwellt ihre Segel, während die Lutheraner den Lauf der Welt pessimistisch beurteilen und eher an eine Abwärtsbewegung glauben¹.

Nicht ein geduldiges Hinnehmen der Mißstände dieser Welt entspricht daher der kalvinischen Auffassung, sondern ein mutiges Zupacken, ein Anspannen der Kräfte, um die Mißstände zu beseitigen und die Welt nach dem Evangelium umzugestalten. Ein Zug ins Große und Weite ist unverkennbar, alles ist auf Angriff und Eroberung eingestellt. Lieben die Lutheraner gedämpften Trommelschlag, so die Jünger Kalvins schmetternde Fanfaren, die zum Sturm für das Reich Gottes rufen. Weil sie aber erkennen, daß die Menschen durch die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse vom Eintritt in das Reich Gottes abgehalten werden, so entfalten sie eine große, soziale Wirksamkeit und wissen für diese Tätigkeit treffende Gründe anzuführen.

In der Tat, was hilft alle Predigt des christlichen Sittengesetzes, wenn die Lebensbedingungen derart sind, daß die Menschen es ohne fortwährenden Heroismus nicht beobachten können? Wie will man ein christliches Familienleben aufbauen, wenn die Wohnungsverhältnisse ein trautes Zusammensein unmöglich machen, wenn der Ernährer der Familie ständig von dem Gespenst der Arbeitslosigkeit bedroht oder gezwungen ist, für Hungerlöhne zu arbeiten, wenn die Frauen um des Erwerbes willen dem Hause und den Kindern entzogen und alle leiblichen und seelischen Kräfte durch den Kampf um den notwendigsten Lebensunterhalt aufgerieben werden? Oder, um die drastischen Worte des französischen Pfarrers Gounelle (D 427) anzuführen: „Wie kann das Volk in die Kirche gehen, wenn es nicht einmal Kleider und Schuhe dazu anziehen kann?“

¹ Der Lutheraner D. Laible: „Es wird nicht zu einer Herrschaft des Evangeliums in der Welt kommen, sondern zu seiner Verfolgung; es wird nicht aufwärts mit der Menschheit gehen, sondern abwärts, bis zum entschlossenen Antichristentum, dem Christus ein Ende macht, wenn er zum Gericht kommt und sein Reich aufrichtet“ (AELK 1925, 687). Daher sind die Klagen der orthodoxen Lutheraner über die schlechten Zeiten eigentlich unverständlich; sie haben ja, was sie wollen.

Ist es nicht für jeden, der ein Herz im Leibe hat und sich den Blick für die Wirklichkeit nicht durch verstiegene Theorien trüben läßt, ohne weiteres einleuchtend, daß das Christentum sich nicht nur auf die innere Erneuerung des einzelnen beschränken darf, sondern auch — und besonders in Zeiten einer verstörten Ordnung — sich um die Besserung der sozialen Verhältnisse tatkräftig und zielbewußt bemühen muß? Darum wenden sich die Reformierten gegen den „weltfremden Supernaturalismus“ der Lutheraner und betonen, daß alle Arbeit an der eigenen Seele und alle Liebe zu dem unsichtbaren Gott verdächtig sei, wenn man die Sorge für den Nächsten — also das Lieblingsgebot des Heilandes — vernachlässigt. Die Lutheraner aber wenden ein, daß in dem Kulturoptimismus und dem sozialen Aktivismus der Reformierten das Christentum in Gefahr sei, seine Seele zu verlieren und zu einer Summe sozialer Wohlfahrtsmaßnahmen zu werden.

Beide, Lutheraner wie Reformierte, haben etwas Richtiges gesehen, aber ein Ausgleich der entgegenstehenden Auffassungen wurde nicht gefunden.

Söderblom¹ hat den Unterschied zwischen dem „lutherischen Quietismus“ und dem „kalvinischen Aktivismus“ auf den Gegensatz zwischen der Alten und Neuen Welt zurückführen wollen. Vielleicht könnte man die beiden Richtungen zutreffender auf den Gegensatz zwischen einer alternden und einer jungen Welt zurückführen. Es ist die Haltung des mißtrauischen, enttäuschten Alters, tatenlos über die Schlechtigkeit der Welt zu klagen und sich auf den engen Bezirk der eigenen Seele und des eigenen Heims zurückzuziehen, während es die Haltung der hoffnungsfreudigen (allerdings auch illusionsfähigen) Jugend ist, sich zur Eroberung der Welt anzuschicken und sich durch keine Widerstände schrecken zu lassen.

Ferner hat Deißmann (87) mit Recht bemerkt, daß diese beiden Typen „durchaus nicht national oder rassenmäßig geschieden“ seien, aber man wird doch zugeben müssen, daß die Hauptmacht des sozialen Aktivismus innerhalb des Protestantismus bei den reformierten Angelsachsen steht und der Haupt-

¹ Le Christianisme social 1925, 852.

widerstand von den deutschen Lutheranern geleistet wird. Besonders der Amerikaner ist es, der die Aktivität höher schätzt als alle Tradition (D 642; E 669) und, in seinem „Optimismus der Unerfahrenheit“ (D 695) an unbegrenzte Möglichkeiten glaubend, auch sein Christentum ganz aufs Handeln einstellt. Theologische und philosophische Spekulationen, fromme Beschauung und langes Überlegen sind nicht seine Sache. Auch auf das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit scheint er keinen sonderlichen Wert zu legen. Um so mehr ist er auf praktischen Nutzen und Erfolg bedacht, und seinem Ziele strebt er geradenwegs und mit ökonomischer Ausnützung aller vorhandenen Mittel zu. Dieselbe Regsamkeit, die ihn sonst auszeichnet, wendet er auch an, wenn er für das Reich Gottes arbeitet¹. Aber neben dem äußern „Betrieb“ kommt innere Tiefe und Reife nicht genügend zur Geltung. Es herrscht ein Glaube an die Macht des Erfolges und ein Kult menschlicher Tatkraft, der in dem Fortschritt und der komfortablen Gestaltung des Diesseits (prosperity) fast das einzige Ziel des Lebens sieht und die Aufwendungen für das Reich Gottes nach Dollars berechnet. So erklärt sich der angelsächsische Aktivismus nicht nur aus der religiösen Auffassung, sondern auch aus dem Charakter der ihn tragenden Nationen und ihres materiellen Aufschwunges.

Da die Opposition gegen den sozialen Aktivismus der Kirche in erster Linie von den Deutschen geführt wurde, ist ihre Haltung in dieser Hinsicht hart getadelt worden. In schärfster Weise geschah dies durch Willy Hellpach in der „Vossischen Zeitung“ (Nr. 208 vom 30. August 1925): „Hilfloser als die offizielle evangelische Kirche Deutschlands kann man allerdings den riesenhaften Problemen der Gegenwartswelt nicht gegenüberstehen. ... Selten noch ist die Zwiespältigkeit des evangelischen ... Christentums so unverhüllt als Christentum mit doppeltem Boden in Erscheinung getreten; man ist nur im stillen Kämmerlein ein Christ und ein Kind des Gottesreichs, denn Christsein ist eine rein innerliche Angelegenheit; in öffentlichem Wirken aber geht man mit allem, was die irdischen

¹ Ein amerikanischer Vertreter der Kino-Industrie stellte denn auch in Stockholm die Frage: „Warum wird unsere Konferenz nicht gefilmt?“ (D 426.) Vgl. auch Karl Bornhausen, *Der christliche Aktivismus Nordamerikas in der Gegenwart* (Gießen 1925). — Selbstverständlich darf die Kennzeichnung des nordamerikanischen Typus nicht auf den einzelnen Amerikaner angewandt werden. Insofern ist der Einspruch Macfarlands (CW 1926, 213—217) berechtigt.

Gesetze des öffentlichen Lebens und Treibens erlauben, und der Versuch, das öffentliche Leben durch öffentliches Wirken zu durchchristlichen, wird über ganz bestimmte, sehr enge und von einer lange versunkenen Vergangenheit gesetzte Grenzen hinaus gar nicht ernst unternommen.“ Ganz so schlimm haben es die betreffenden deutschen Vertreter wohl nicht gemeint. Auch sie wollen, wenigstens indirekt, auf das öffentliche Leben in christlichem Sinne einwirken. Aber sie gehen dabei mit einer derartigen Mattigkeit, mit soviel Wenn und Aber ans Werk, daß solcher Zaghaftigkeit schwerlich ein Erfolg beschieden sein kann.

Die Frage, wie sich das Evangelium zu den Gebieten der Politik und Wirtschaft, der Kunst und Wissenschaft verhält, ist in Stockholm ungelöst geblieben. Zwei Auffassungen standen sich anscheinend unversöhnlich gegenüber und fühlten doch ihre Ergänzungsbedürftigkeit. Daher waren beide Parteien bemüht, ihre Auffassungen nicht bis auf die äußerste Spitze zu treiben, sondern sie durch Einschränkungen und Zugeständnisse zu mildern. Sie erkannten wohl beide die Notwendigkeit einer Synthese, aber diese auch von Söderblom¹ geforderte Synthese wurde nicht hergestellt, nicht einmal versucht.

In Stockholm stießen, wie Heiler (143) zutreffend bemerkt, „die beiden konträren Haupthäresien des Protestantismus mit voller Wucht aufeinander“, und beide übersahen, daß die vermißte Synthese bereits im Katholizismus vollzogen ist, der „stärkste Jenseitigkeit und stärkste Diesseitigkeit, weltabgewandte Mystik und weltzugewandte Ethik. . . in voller Harmonie vereinigt“ (ebd. 144). Es ist der Fluch jeder Häresie, durch Übersteigerung einer Wahrheit Zusammengehöriges zu zerreißen und dadurch die Harmonie zu stören. Seitdem Luther die Rechtfertigung auf den Glauben allein gestützt und somit die Werke entwertet hat, bemüht sich der Protestantismus vergeblich, von der lutherischen Grundlage aus die rechte Ordnung zwischen Glauben und Werken herzustellen. Es zeigt sich hier deutlich, wie eine falsche Theorie auch in der Praxis sich unheilvoll auswirkt, und daß man auch in „Life and Work“ nicht einig gehen kann, wenn nicht Klarheit und Einigkeit über die grundsätzlichen Vorbedingungen des Handelns herrschen.

Es ist leicht einzusehen, daß im Leben des Christen zwischen Diesseits und Jenseits eine gewisse Spannung besteht. Jeden

¹ Le Christianisme social 1925, 852.

Tag ersteht für den Christen die Aufgabe aufs neue, den Anforderungen sowohl des Diesseits als auch des Jenseits gerecht zu werden, und zwar mit dem Ziele, daß „wir unter der Gnadenführung Gottes so durch die zeitlichen Güter hindurchgehen, daß wir die ewigen nicht verlieren.“¹ Aber die genannte Spannung ist nicht unlöslicher Widerspruch. Da das jenseitige Ziel an Wert alle zeitlichen Güter und Rücksichten überragt, so findet der Christ an ihm für seine gesamte Tätigkeit den letztlich entscheidenden Maßstab. Die christlichen Grundsätze erstrecken sich demnach als sittliche Normen nicht nur auf das private religiöse Leben des einzelnen, sondern auf alle Gebiete menschlicher Tätigkeit; denn Gott ist nicht nur Herr des Sonntags, sondern auch des Werktags, nicht nur Herr der Kirche, sondern auch des Staates, der Wissenschaft usw. Wenn ein christlicher Maler seine Kunst in den Dienst des Christentums stellt, so lernt er freilich von der Kirche nicht die technischen Regeln seiner Kunst, wie er die Farben mischen oder die Entwürfe anfertigen soll, aber er entnimmt der Kirche die Ideen und Antriebe seines Schaffens. Und auch wenn er profane Stoffe malt, wird er sich hüten, dabei gegen die Forderungen des christlichen Sittengesetzes zu verstoßen.

Freilich die Gemeinschaft als soziales Gebilde ist an sich kein Subjekt, das die übernatürliche Gnade empfangen könnte. Die Gnade wird immer nur der einzelnen Seele zuteil. Aber die von der Gnade Erleuchteten und Ergriffenen stellen ihr ganzes Wirken unter den Segen des neuen Lichtes und suchen dem Evangelium auf allen Gebieten zum Siege zu verhelfen oder ihm wenigstens die Wege zu bereiten.

Darum lehnt die katholische Lehre die lutherische „Eigengesetzlichkeit“ der Welt ab, wenn auch das Evangelium keine Vorschriften enthält über die technische Seite der Politik, Wirtschaft, Wissenschaft usw. Wie weit das Christentum davon entfernt ist, die Dinge dieser Welt ihren Gang gehen zu lassen und sich mit der bloßen Dulderrolle zufrieden zu geben, zeigen die Worte Augustins², der es den Jüngern Christi zum Vor-

¹ Kirchengebet am dritten Sonntag nach Pfingsten. Vgl. P. Lippert in: Stimmen aus Maria-Laach 82 (1912) 1—10 u. 83, 1—13.

² In Ps. 81, n. 4; ML 37, 1049.

wurf macht, daß sie ihren Meister durch ihre Feigheit in die Hände seiner Feinde fallen ließen. Wenn wir den christusfeindlichen Mächten freiwillig das Feld räumen, haben wir kein Recht, über die Schlechtigkeit der Welt zu klagen.

Gewiß ist der soziale Aktivismus nicht das erste im christlichen Leben. Worauf es in erster Linie ankommt, das ist die innere Gesinnung, die innere Heiligung durch die Gnade Gottes. Auch der Gewinn der ganzen Welt könnte kein Entgelt für einen Schaden an der Seele bieten (Matth. 16, 26), und was an äußeren Werken vollbracht wird, hat vor Gott nur Wert, soweit es von der inneren übernatürlichen Liebe getragen und durchseelt wird. Die soziale Betätigung muß also die Wirkung der christlichen, vom Glauben erleuchteten Liebe sein, nicht ein humanitärer Ersatz für sie. Wo aber die innere Liebe echt und gesund ist, ergreift sie wie ein geheimnisvolles Feuer alles, was in ihren Bereich kommt, nicht nur das Innere, sondern auch das Äußere. Die Sorge für die geistige und leibliche Not des Nächsten wird im Neuen Testament mit einer Eindringlichkeit eingeschärft, die nicht überboten werden kann, und geradezu als das Kennzeichen der Jüngerschaft Christi hingestellt. Ein Christentum, das nicht sozial ist, ist kein echtes Christentum und verkennt die mystische Gemeinschaft aller in Christo.

Freilich wird man dem Luthertum zugeben müssen, daß eine völlige Durchdringung des sozialen, politischen und internationalen Lebens mit dem Geiste des Christentums hienieden niemals gelingen wird. Stets wird es Unkraut unter dem Weizen geben, und der echte Christ wird sich als Fremdling fühlen¹ inmitten einer Welt, die ganz im argen liegt (1 Joh. 5, 19). Wenn aber die Lutheraner deshalb auf die Fragwürdigkeit aller Anstrengungen zur Besserung der Welt hinweisen, so hat darauf schon der hl. Bernhard² die Antwort gegeben, daß nämlich von uns nur die Arbeit, nicht der Erfolg gefordert wird.

¹ 2 Kor. 5, 6; Hebr. 11, 13; 1 Petri 2, 11.

² De consideratione 4, 2; ML 182, 773: „Noli diffidere, curam exigeris, non curationem. . . . In laboribus potius quam in profectibus gloriandum. . . . Planta, riga, fer curam et tuas explicuisti partes. Sane incrementum, ubi voluerit, dabit Deus, non tu. . . . Securus labor, quem nullus valet evacuare defectus.“

Es muß Aufgabe der Protestanten sein, sich darüber zu verständigen, ob das Evangelium sich nur auf die innere Heiligung des Menschen bezieht oder aber auch Grundsätze und im Gewissen verpflichtende Gebote für das äußere, soziale Verhalten des Christen enthält. In Stockholm sind die beiden entgegengesetzten Auffassungen in einer Schärfe aufeinandergestoßen, wie nie zuvor. Vielleicht wird aber gerade dieser harte Anprall die Rettung bringen und auch hier das Wort gelten: „Du choc des opinions jaillit la lumière“. Jedenfalls war es für die Lutheraner eine grausame, aber heilsame Kur, daß ihre befremdliche, unhaltbare Theorie über das Reich Gottes in das helle und grelle Licht einer Weltkonferenz gezwungen wurde. Die innere Unruhe, die dadurch erzeugt wurde, wird nicht eher schwinden, bis eine befriedigende Lösung gefunden ist. Schon fand vom 2. bis 9. April 1926 in der Deanery von Canterbury eine Konferenz von sechs englischen und sechs deutschen Theologen statt, um ihre Ansichten über „das Wesen des Reiches Gottes und seine Beziehung zur menschlichen Gesellschaft“ auszutauschen, wenn sich auch, wie leicht begreiflich, dabei keine Einigung ergeben hat¹.

Auch auf der Jahresversammlung der Deutschen Vereinigung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen vom 27. bis 29. April 1926 in Frankfurt a. M. wurde in ausführlichen Referaten die Sozialethik des Evangeliums behandelt. Das Ergebnis war auch hier, daß die beiden unvereinbaren Auffassungen nebeneinander gestellt wurden, ohne daß die Möglichkeit einer Synthese zu Tage trat².

Aufs Ganze gesehen, läßt sich aber schon jetzt sagen, daß die lutherische Auffassung innerhalb des Weltprotestantismus in eine stark erschütterte Verteidigungsstellung gegenüber dem christlichen Aktivismus zurückgedrängt ist. Darum spricht

¹ Vgl. „Theologische Blätter“ (Jena 1927) 113—142; CW 1927, 478—482. Die kleine Schrift von Emanuel Hirsch: Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens (Göttingen 1921), enthält keinen Beitrag zu unserer theologischen Frage, sondern ist ein (schwerverständlicher) Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie.

² Bericht: CW 1926, 492—498; Eiche 1926, 260—301 308—314 349—353; dazu Reichmann in: Stimmen der Zeit 112 (1926/27), 286—299. Vgl. auch Eiche 1927, 117—125; CW 1926, 666—675.

Wallau (297) von dem Calvinisierungsprozeß, der sich im heutigen Protestantismus vollzieht. Dieser Prozeß hat in Stockholm eine mächtige Förderung erfahren. Die Botschaft von Stockholm würde jeden Sinn verlieren, wenn man die sozialen Pflichten aus dem Aufgabenbereich des Christentums streichen wollte. Hoffen wir, daß das Pendel nun nicht zu sehr nach der andern Seite ausschlägt, sondern die Entwicklung im Weltprotestantismus in der besonnenen Richtung weitergeht, die in Stockholm von dem Komitee für die Rassenfrage angegeben wurde.

In dem Bericht dieses Komitees heißt es: „Die Kirche in allen Ländern muß einsehen und mit größtem Nachdruck betonen, daß die Religion wohl eine persönliche Angelegenheit — nämlich das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott ist —, daß aber die christliche Religion außerdem auch eine öffentliche und soziale Sache ist und das sittliche Verhältnis der Individuen und Gruppen bestimmt. ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘ ist für die christliche Religion ebenso wesentlich wie ‚Du sollst deinen Gott lieben‘.

„Die Zeit ist für die Kirche gekommen, in dieser Frage eine neue Stellung zu nehmen. Sie muß den einseitigen Individualismus und Subjektivismus in der Religion aufgeben. Sie muß das ganze ungeschmälerte Evangelium für die Gesamtheit der Lebensbeziehungen verkündigen, für das Innere wie für das Äußere, für das Persönliche wie für das Soziale, für das Nationale wie für das Internationale. Sie muß sich zu einer höheren und volleren Auffassung der Frömmigkeit und ihrer Aufgabe im internationalen Leben der Welt erheben. Sie darf nicht mehr den Regierungen allein die Entscheidungen der internationalen Politik auf Grund der Macht überlassen. Die Kirche muß darauf bestehen, daß Nationen und Regierungen in ihrer Beziehung zu andern Nationen, besonders zu schwachen und rückständigen Rassen, von sittlichen Idealen und Prinzipien geleitet werden“ (D 79 f.).

Als ein günstiges Zeichen für die Zukunft darf die Kundgebung des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Königsberg (17.—21. Juni 1927) betrachtet werden, in der es heißt¹: „Der Staat ist uns eine Gottesordnung mit eigenem wichtigem Aufgabenkreis. Getreu den Weisungen der Schrift tut die Kirche Fürbitte für das Volk, Staat und Obrigkeit. Ebenso freilich hat sie bestimmte sittliche Forderungen an den Staat zu stellen. Insbesondere kann sie nicht darauf verzichten, in Selbständigkeit und Freimut an Gesetzgebung und Verwaltung die ewigen sittlichen Maßstäbe anzulegen und im gesamten öffentlichen Leben die Forderungen des christlichen Gewissens zu vertreten.“

Die Gegensätze in der Auffassung des Reiches Gottes hätten in Stockholm nicht eine solche Schärfe angenommen, wenn sie nicht mit den politischen Gegensätzen zusammengestoßen

¹ CW 1927, 593 657.

wären, die heute die internationale Lage durchziehen. In Stockholm begegneten einander nicht nur religiöse, sondern auch politische Parteien, die über dieselben Vorgänge der Vergangenheit und dieselben Pläne für die Zukunft sehr verschieden dachten. Man wird zugeben müssen, daß gegenüber dem auf der Konferenz vorherrschenden Einfluß der Angelsachsen die Vertreter des besiegten Deutschlands von vornherein in einer schwierigen Lage waren.

Die (reformierten) Amerikaner, Engländer und Franzosen kamen aus Ländern, die den Krieg gewonnen hatten, und sahen in dem von der Entente geschaffenen Völkerbunde so etwas wie die unmittelbare Vorstufe zum Reiche Gottes. Sie wollten daher Stockholm zu einer gewaltigen Kundgebung der dort versammelten Kirchen für den Völkerbund und gegen den Krieg gestalten. Man muß schon D. Laible¹ recht geben, wenn er sagt: „Es war nicht Zufall, daß gerade die Vertreter der Siegerstaaten von einem irdischen Reich Gottes in diesem Äon redeten, daß sie an Sieg, Aufstieg, wieder Sieg glaubten. Es ging etwas durcheinander mit Völkerbund, Reich Gottes, Weltfriede, Wilson, Versailles.“

Die Deutschen dagegen kamen aus einem Lande, das nicht nur die Leiden des verlorenen Krieges getragen hatte, sondern noch unter den frischen Schrecken der Hungerblockade, der Friedensverhandlungen, der Inflation und des Ruhreinfalles stand. Deutschland war damals dem Völkerbunde noch nicht beigetreten, und viele Deutsche sahen in diesem neuen Gebilde ein schlaues erdachtes Mittel, um die Versailler Zwingherrschaft über Deutschland zu verewigen. Manche deutsche Delegierten mochten gehofft haben, in Stockholm Verständnis für die deutsche Not zu finden oder gar eine große Demonstration gegen Versailles und die Kriegsschuldlüge herbeizuführen (D 749), fanden aber bald, daß solche Erwartungen Täuschungen waren und, wie die Verhältnisse auf der Konferenz nun einmal lagen, auch Täuschungen sein mußten.

¹ AELK 1925, 689. Vgl. gleich in der ersten Sitzung das Loblied des Amerikaners Wishart auf Wilson (D 141; fehlt in E), ferner D 463; E 455.

Die Klagen der Deutschen über den Druck des Versailler Friedens wurden außerhalb der deutschen Delegation schweigend aufgenommen¹. Selbst bis in die amtlichen Berichte macht sich die Abneigung bemerkbar, mit solchen Klagen behelligt zu werden. Die deutsche Reichstagsabgeordnete, Frau Paula Müller-Otfried, hatte am Schluß ihrer Rede über die sexuelle Frage mit großer Entrüstung auf die Folge des Versailler Vertrages hingewiesen, daß durch die fremden Besatzungstruppen im Westen Deutschlands die Einrichtung öffentlicher Häuser erzwungen wurde (D 285). Dieser Absatz fehlt im englischen Bericht, ohne daß die Lücke kenntlich gemacht wäre².

Es ist daher begreiflich, wenn den deutschen Delegierten bei all den schönen Friedensreden über Völkerversöhnung und Abrüstung der schneidende Gegensatz zwischen diesen Deklamationen über die auch die internationalen Beziehungen beherrschende Liebesethik und der tatsächlichen Lage Deutschlands zu schmerzlichem Bewußtsein kam. Die französischen Delegierten, die in Stockholm eine so glänzende Beredsamkeit für den Frieden entfalteten, waren gewiß von bestem Willen be-seelt, hatten aber doch, wie sehr wohl bekannt war, kein Volk hinter sich und hätten ihre Reden besser in Paris gehalten. Es war auch mißlich, daß Amerika, dessen Vertreter in Stockholm so laut den Völkerbund priesen, in Versailles die 14 Punkte Wilsons als einen „Fetzen Papier“ preisgegeben hatte und selbst dem Völkerbunde nicht beigetreten war.

Diese psychologischen und moralischen Gründe wird man in Anschlag setzen müssen, um die spröde, widerstrebende Haltung der großen Mehrheit der deutschen Delegation zu verstehen und nicht ohne weiteres in die beißende Kritik einzustimmen, die ihr Verhalten in demokratischen und pazifistischen Kreisen gefunden hat. Freilich eine Entschuldigung ist damit nicht gegeben. W. Stählin³, der selbst ziemlich weit rechts steht, muß doch zugeben, daß das Vorgehen der deutschen Delegation zum wenigsten recht ungeschickt war. Sie machte auf die andern Teilnehmer der Konferenz den Eindruck einer Fronde, einer geschlossenen Oppositionspartei, die über die Wahrung ihrer nationalen Interessen wachte und für die großen Ziele des Völkerfriedens und der Völkerversöhnung wenig oder gar kein Verständnis zeigte — ein Eindruck, der noch durch

¹ SS 30 46 64; AELK 1925, 708.

² E 258; vgl. SS 46.

³ „Zeitwende“ 1925 II 494 f.

das landsmannschaftliche „Zusammenhocken“ der Deutschen verstärkt wurde¹. Statt in dieser Kirchenkonferenz die allgemein-christlichen, auch für das Völkerleben geltenden Prinzipien in den Vordergrund zu stellen und dadurch indirekt das Unrecht von Versailles hervortreten zu lassen, enthielten die hierhin gehörigen Reden der deutschen Delegierten so deutliche Hinweise auf die Friedensverträge und deren Folgen, daß sie mehr nach Politik schmeckten als nach Christentum. Der durchschimmernde politische Hintergrund weckte auch bei den theologischen Ausführungen den Argwohn, ob wohl dieselben Redner im Falle eines deutschen Sieges die gleiche pessimistische Theologie vorgetragen hätten². Das verstimmte, reizte zum Widerspruch und brachte die Reden um die beabsichtigte Wirkung. Dieses Verhängnis erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, daß in der deutschen Delegation ein starker deutschnationaler Einfluß am Werke war³. Unsere Deutschnationalen mögen nun zwar gute Patrioten sein, aber sie sind schlechte Psychologen und eignen sich daher nicht sehr für Verhandlungen vor und mit dem Ausland.

Als am Dienstag den 25. August über die Beziehungen der Völker zueinander verhandelt wurde, erhob sich der Führer der deutschen Delegation, Dr. Kapler, um die Erklärung abzugeben, daß die Formulierungen der Kommission über die Friedens- und Kriegsfragen „zu verhängnisvollen Mißdeutungen führen“ könnten⁴: „Wir beteiligen uns an der Aussprache in der Erwartung, daß die Konferenz über den Bericht der dritten

¹ Vgl. Eiche 1925, 374; Deißmann 23 f.

² Etwas boshaft meint Hans Ehrenberg (CW 1925, 882): „Unsere negativen Theologen von Stockholm würden sehr schnell alle Eschatologie und alle Leidenstheologie vergessen, wenn sie wieder eine Armee marschieren lassen könnten. Darin lag das nicht wahrhaft Echte und ungenügend Glaubwürdige in der ‚protestierenden Mentalität‘, daß sie doch allzusehr auf eine Säkularisierung des verlorenen Krieges hinauslief und dazu die Tiefe unserer Reformatoren mehr miß- als gebrauchte.“

³ Über die einseitige Zusammensetzung der deutschen Delegation wurde von den Freunden der Benachteiligten lebhaft Klage geführt; vgl. CW 1925, 861; Deißmann 44; Heiler 39 f.; Eiche 1926, 97.

⁴ Die deutsche Delegation fürchtete, daß man aus der Resolution der Kommission (D 77) eine absolute Verurteilung jedes Krieges herauslesen möchte.

Kommission ebensowenig abstimmt, wie sie es gegenüber den übrigen Berichten getan hat“ (D 458; E 450). Und die Wirkung? W. Stählin sagt darüber: „Diese kunstvoll formulierte Erklärung, offiziell als die Erklärung der deutschen Delegation verlesen — der einzige derartige Fall während der ganzen Konferenz —, wirkte nun allerdings höchst ungünstig; es war inzwischen längst klar, daß niemand an eine Abstimmung über jene Sätze dachte; die deutsche Delegation protestierte feierlich gegen etwas, was überhaupt niemand beachtete [beabsichtigte?], und man stellte gegen das glühende Bekenntnis der entschlossenen Kriegsgegner eine diplomatisch kluge Verwahrung.“¹

Weit unglücklicher als dieser sensationell wirkende Stoß ins Leere war es aber, daß nun in der Aussprache der Generalsuperintendent der Rheinprovinz D. Klingemann seinen Protest unter Berufung auf Luther mit dem Streit über die Natur des Reiches Gottes verquickte und seine politische Haltung religiös zu begründen suchte. Er sprach nicht als offizieller Vertreter der deutschen Delegation (D 688; E 716), sondern „im Einverständnis mit vielen Mitgliedern der Konferenz um der Wahrheit und Ehrlichkeit willen.“ Man hätte es wohl verstanden, wenn er gegenüber den vielen Reden über Völkerversöhnung auf die tatsächliche Lage Deutschlands und insbesondere auf den innern und äußern Druck im besetzten Rheinland hingewiesen hätte. Aber er ging weit darüber hinaus, sah sogar schon in dem Gedanken des Völkerbundes eine Gefahr für die wahre Freiheit und das Selbstbestimmungsrecht der Völker und verstieg sich zu dem Satze, „daß die großen Fragen von Krieg und Frieden sich schließlich nach eigenen irdischen Gesetzen gestalten, die wir nicht ändern können.“² Er ahnte offenbar nicht, daß er damit seinem Protest die sittliche Voraussetzung selbst entzog.

¹ „Zeitwende“ 1925 II 488.

² D 459; E 451. Näheres über solche Kriegstheologie: AELK 1927, 318 bis 324. Über die Wirkung der Rede Klingemanns auf Bischof Brent und andere Amerikaner: Eiche 1926, 200 f. Die Selbstverteidigung Klingemanns in den „Eisernen Blättern“ (6. Dezember 1925) geht an dem Kernpunkt, der „Eigengesetzlichkeit“, vorbei. Klingemanns nationale Gesinnung und seine unleugbaren Verdienste um den konfessionellen Frieden stehen hier nicht zur Diskussion.

Mit einer erquickenden Schlagfertigkeit hat Deißmann in seinem Stockholmbüchlein (98—106) die ganze Zwiespältigkeit der Rede Klingemanns geißelt, der in einem und demselben Atem die „Eigengesetzlichkeit“ der Kriegs- und Friedensfragen verkündet (daß also in der Politik die Gewalt und nicht das Recht herrscht) und dann Klage und Protest erhebt, wenn er unter die Räder eben dieser „Eigengesetzlichkeit“ gerät: „Die Anerkennung dieses Gesetzes der auf die Dauer stets wirksamen und erfolgreichen Übermacht würde bedeuten, daß wir uns unter ein von der Übermacht uns aufgezwungenes ungerechtes und unbarmherziges Friedensdiktat hündisch ducken, vielleicht in dem erhebenden Bewußtsein, daß wir die Würde des Volkes der Denker wenigstens darin gerettet haben, daß wir die andern Völkern verschlossene Eigengesetzlichkeit der Kriegs- und Friedensfragen erkannt haben.“ Ein Verteidiger von Versailles könnte gleich dem reichen Zinsnehmer im Evangelium Klingemann mit Recht entgegenhalten: „Ex ore tuo te iudico“ (Luk. 19, 22).

Noch unglücklicher war das Auftreten des Aachener Superintendenten D. Walther Wolff. Schon seine einleitenden Worte wurden sehr übel vermerkt und verdarben die Stimmung. Halb scherzhaft, halb hämisch spielte er auf ein Versehen des schwedischen Komitees an, das „D. Wolff-Aachen, Belgium“ in der Adressenliste angegeben hatte, und bemerkte dazu, er wisse nicht, „ob die Konferenz noch weiter als der Versailler Frieden gehen und Aachen an Belgien schlagen wolle“¹. Dann glaubte er in seiner verworrenen Rede (D 531; E 534) darlegen zu müssen, daß die menschlichen Bemühungen um den Frieden einem Eingriff in die Rechte Gottes glichen: „Braucht nicht Gott auch die Gewalt, um seine Gerichte zu vollstrecken, und sind seine Gerichte nicht Recht, und mehr als das, Gnade? Wer will sich unterwinden, von ihm und seinem Willen zu reden?... Wer darf ihm in den Arm fallen, wenn er das will? Wer kann es? Er ist aber der Herr und auch der Richter über seine Werkzeuge.“ Diese pathetischen Worte sind ein Beispiel, wie sehr man in Stockholm aneinander vorbeiredete. Denn wer aus der ganzen Konferenz hätte die Macht und Oberhoheit Gottes leugnen wollen? Und doch sind die Schlußfolgerungen Wolffs abwegig. Gewiß kann Gott durch einen Hagelschlag auch dem fleißigsten Landmann die Ernte vernichten; aber deshalb wird doch niemand den Bauern raten, die Mühe des Pflügens, Säens und Jätens zu unterlassen. Gewiß kann Gott, wenn er will, auch durch Pest, Hunger und Krieg die Menschen strafen oder prüfen. Aber trotzdem beten wir um Abwendung dieser Übel und fallen so der Gerechtigkeit Gottes gleichsam in den Arm (Ps. 105, 23). Und wenn wir um Frieden und Wohl-

¹ Hermelink in: CW 1925, 927.

ergehen beten, ist es dann nicht billig und notwendig, daß wir alle unsere Kräfte zur Erlangung dieser Güter einsetzen? Gott bleibt es dann immer noch vorbehalten, ob und inwieweit er unsere Anstrengungen segnen will. Aber auch wenn Gott die Menschen durch Leiden strafen will, wäre es doch gegen die Liebe, auch unsererseits solche Strafgerichte zu wollen; denn, wie Thomas von Aquin¹ bemerkt, wird von dem Menschen eine Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen nicht notwendig im Materialobjekt verlangt; wir sollen nur das wollen, was Gott will, daß wir es wollen. Daß aber Gott will, daß wir Christen alle Menschen und besonders einander auch über die nationalen Grenzen hinaus lieben (Röm. 10, 12; Gal. 3, 28), daran kann kein vernünftiger Zweifel sein. Darüber also, was Gott tun will oder wird, braucht niemand sich den Kopf zu zerbrechen; aber was wir nach Gottes Willen tun sollen, das zu erforschen und auszuführen, muß die angelegentlichste Sorge des Christen sein.

Das Versagen der deutschen Delegation, das für ihre weiterblickenden Landsleute eine Quelle schweren Leidens war, erklärt sich nicht nur aus der politischen Lage Deutschlands, sondern auch aus der Eigenart des deutschen Protestantismus. Man tut der großen Mehrzahl der deutschen Protestanten und ihren Führern gewiß kein Unrecht, wenn man behauptet, daß sie nicht gewohnt seien, in Kontinenten und Jahrhunderten zu denken². Mit ihren engen landeskirchlichen Begriffen sahen sie sich in Stockholm einer weltweiten Öffentlichkeit gegenüber und kamen sich in der neuen Umgebung recht fremd und unbeholfen vor. Auf das deutsche Blickfeld eingestellt und beschränkt, hatten sie kaum eine Vorstellung, wie schwer es ist, für den deutschen Standpunkt einzutreten und zu werben, wenn man einmal die Grenzen unseres Vaterlandes überschritten hat und sich nun Menschen gegenüber sieht, die seit Jahrzehnten unter dem Einfluß einer deutschfeindlichen öffentlichen Meinung und Presse stehen und alles von einem ganz andern Gesichts-

¹ Summa theol. 1, 2, q. 19, a. 10; 2, 2, q. 104, a. 4 ad 3. Als Beispiel wird angeführt: Wenn Gott den Tod des Vaters will, wäre es doch gegen die Pietät, wenn der Sohn das gleiche wollte. Vgl. auch Augustinus, Enchir. c. 101; ML 40, 279.

² Vgl. CW 1925, 925 1068 1185. — Der katholischen Weltkirche ist dagegen von Haus aus der Zug in die Weite eigen. Der Katholik kann mit Augustinus (In Ps. 147, 19; ML 37, 1929) ausrufen: „Ich rede in allen Sprachen. Meine Sprache ist griechisch, ist syrisch, ist hebräisch, meine Sprache ist die aller Völker; denn ich bin in der Einheit aller Völker.“ Entsprechend sagt Benedikt XV. in seinem „Motuproprio“ vom 1. Mai 1917 (Acta Apost. Sedis IX 530), die Kirche sei nicht lateinisch, nicht griechisch, nicht slawisch, sondern katholisch. Vgl. Kol. 3, 11.

punkte zu beurteilen gewohnt sind. Rühmliche Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel. Endlich lag dem deutschen Protestantismus der internationale Zug nicht, der durch die Stockholmer Konferenz ging. Er hatte allzulange gegen die katholische Kirche den Vorwurf des Internationalismus erhoben, als daß er jetzt leichten Herzens sich dazu verstanden hätte, ähnliche Bahnen einzuschlagen. Begreiflich daher, daß er sich in Stockholm vorkam wie ein Kind, das zum ersten Mal einen Ozeandampfer besteigt und sich ängstlich fragt, wohin die Reise gehen soll.

Da auf der Stockholmer Konferenz die Frage nach der friedlichen Gestaltung der internationalen Beziehungen im Vordergrund des Interesses stand, so ergibt sich leicht, daß die hier bestehenden tiefen Gegensätze den ruhigen Verlauf der Konferenz gefährden und den Leitern der Versammlung ernste Sorge bereiten mußten. „Die müden und bleichen, sorgendurchfurchten Züge des sonst immer so jugendfrischen Erzbischofs von Upsala redeten eine deutliche Sprache“, sagt Heiler (51), und er bemerkt weiter (52), daß nur mit Mühe das Schlimmste verhütet wurde: der offene Protest der deutschen Delegation gegen die Konferenz. D. Laible¹ schildert die schwüle Lage, gewiß in seiner Stimmung der Verärgerung übertreibend, mit den Worten: „Da saßen sie beieinander, die Sieger und Besiegten, scheinbar einig in den hohen Fragen christlichen Wollens und Sollens, bereit zu gemeinsamem christlichen Handeln, in Wahrheit getrennt durch eine tiefe Kluft.“

Indessen entluden sich die Spannungen mehr im verborgenen, während man nach außen bemüht war, den Schein der Einigkeit zu wahren. Doch blieben die Deutschen unerbittlich. Auch als der Franzose Gounelle in einer feurigen, aus dem Stegreif gehaltenen Rede (D 462; E 453) unter stürmischem Beifall der übrigen Konferenz die Deutschen für den Völkerbund zu er-

¹ AELK 1925, 709. Es ist also eine arge Schönfärberei, wenn Mahling (Der Geisteskampf der Gegenwart 1925, 430) schreibt: „Es kam nicht einmal zu einer Verstimmung, noch weniger zu einer Trennung, es gab keinen einzigen sog. ‚Zwischenfall‘, sondern in mehr oder weniger geschickter Weise wurden die einzelnen Punkte, immer im Geiste der Liebe, . . . durchgesprochen.“

wärmen suchte, verharteten diese in eisigem Schweigen, was besonders von den Amerikanern sehr übel vermerkt wurde¹. Erfolglos war auch ein privater Versuch desselben Franzosen bei dem Reichsgerichtspräsidenten Simons, die deutsche Delegation für eine Zustimmung zum Völkerbund zu gewinnen. Dr. Simons, der persönlich geneigt war, auf die Anregung einzugehen, fürchtete einen leidenschaftlichen Protest der deutschen Delegation und eine Sprengung der bisher auf der Konferenz mühsam gewährten Einigkeit². So sah man von einer weiteren Verhandlung ab. Zwar bestanden auch in der britischen und amerikanischen Delegation Widerstände gegen die pazifistischen Tendenzen³, aber nur die Deutschen hatten sich so weit vorgewagt, daß das Odium der Opposition fast ausschließlich auf sie fiel.

Die Folge dieser Spannungen war, daß in der „Botschaft“ jede Erwähnung des Völkerbundes und der Abrüstungsfrage unterblieb, trotzdem der Schweizer Professor Hadorn noch zuletzt das Zwingliwort in den Saal geworfen hatte: „Tut um Gottes willen etwas Tapferes!“⁴ So kam es, daß aus der zunächst beabsichtigten kräftigen Fanfare gegen den Krieg eine zahme Schamade wurde: „Wir bitten die Kirchen, mit uns ein Gefühl zu haben für die Schrecken des Krieges, wie auch für seine Unzulänglichkeit für die wirkliche Lösung internationaler Streitfragen.“

Die deutsche Delegation, der es während der Tagung eine schwere Selbstüberwindung gekostet hatte, die Kriegsschuldfrage nicht vor die Konferenz zu bringen, richtete nach Schluß der Verhandlungen am 29. August an den Fortsetzungsausschuß einen Brief, in dem sie zunächst bemerkt, daß sie aus Rück-

¹ Heiler 52 97; CW 1925, 1188. Die Deutschen stellten offenbar den größten Teil der „Eisheiligen der Konferenz“, von denen Deißmann (45) spricht.

² Gounelle in: *Le Christianisme social* 1925, 954; vgl. Eiche 1926, 68/69 72 196. — Als am 26. August Professor Julius Richter (Berlin) in deutlichem Gegensatz zu Klingemann für Völkerbund und Völkerversöhnung das Wort ergriffen hatte (D 505; E 508), wurde seine Rede in einer Sonderaussprache der deutschen Delegation derartig zensiert, daß der Redner am selbigen Abend abreiste. Vgl. Hermelink in: CW 1925, 928.

³ Eiche 1926, 49 191; Heiler 148.

⁴ Koechlin a. a. O. 49.

sicht auf die Einmütigkeit der Konferenz von einer Aufrollung der Kriegsschuldfrage Abstand genommen habe. Zum Schluß heißt es: „Die deutsche Delegation bittet den Fortsetzungsausschuß, diese ihre Stellungnahme und ihre Motive, gleichzeitig aber auch den Ausdruck ihrer ernstesten christlichen, von der Zustimmung des gesamten evangelischen Deutschland getragenen Überzeugung zur Kenntnis nehmen zu wollen, daß eine Klärung der Schuldfrage eine moralische Aufgabe ersten Ranges ist, die um ihrer selbst willen, aber auch im Hinblick ganz besonders auf die künftige ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen als unabweislich und dringend erscheint“ (D 749).

In der Folgezeit versuchten zunächst einige amerikanische Theologen unter Führung von D. Arthur J. Brown, eine Zurücknahme dieses unbequemen Briefes bzw. Antrages zu bewirken. Sie warnten eindringlich davor, die Klärung der Kriegsschuldfrage durch Überstürzung zu gefährden, und wiesen auf die Tatsache hin, daß „eine Zeit besserer Gefühle begonnen hat. Da nun der Strom so offensichtlich in der rechten Richtung fließt, würden wir es für weise halten, ihn seinen Lauf nehmen zu lassen und nicht durch eine übereilte Besprechung höchst heikler Fragen, welche die Kampfesleidenchaften wieder aufleben lassen können, die Gefahr einer Hemmung seines Laufes herbeizuführen.“ Auch bemerkten sie, heute glaube sicher kein gesunder Mensch mehr, daß die volle Verantwortung für diese Katastrophe (des Krieges) ausschließlich auf einer einzelnen Nation laste. Unter dem 8. Juli 1926 antwortete Dr. Kapler im Auftrage des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses in einem würdigen Schreiben, das die Gründe darlegt, warum er seinen Brief und Antrag an den Fortsetzungsausschuß aufrechterhalte: Es handle sich um das durch rein politischen Machtspruch gefällte Verdammungsurteil der Siegermächte, durch welches das deutsche Volk als Verbrecher an der Menschheit gebrandmarkt werde¹.

So mußte sich also der Fortsetzungsausschuß mit der heiklen Sache befassen. Auf seiner Tagung in Bern (26.—30. August

¹ Der Briefwechsel ist abgedruckt im „Reichsboten“ Nr. 209 vom 7. September 1926; vgl. CW 1926, 876.

1926) beauftragte er eine Kommission von fünf Mitgliedern¹ mit dem Entwurf einer Antwort, die nach langen, schwierigen Verhandlungen zustande kam und vom Ausschuß „anscheinend einstimmig“ (d. h. ohne daß eine Gegenstimme sich erhob) angenommen wurde. In der Antwort heißt es zum Kern der Sache:

„Obwohl der Fortsetzungsausschuß davon Abstand nimmt, sich mit irgend welchen rein politischen Gegenständen zu befassen, bekennt er sich doch zu der Überzeugung, daß das Arbeitsziel der Stockholmer Weltkonferenz, deren Werk er fortzusetzen hat, unlöslich verbunden ist mit der entschiedenen Bejahung bestimmter moralischer Prinzipien, welche unumstößliche Grundwahrheiten des Reiches Gottes darstellen.

In Übereinstimmung mit diesen Prinzipien gibt der Fortsetzungsausschuß bei diesem Anlaß rückhaltlos die Erklärung ab, daß es zu allererst auf die Wahrheit ankommt, und daß keinerlei Interessen, mögen sie eine Einzelperson oder eine Gemeinschaft betreffen, sich der Wahrheit widersetzen dürfen. Er erklärt weiter, daß die Achtung vor dem gegebenen Manneswort die Regierungen wie die Einzelpersonlichkeiten zu beseelen hat; daß unmöglich durch Krieg festgesetzt werden kann, was recht ist; daß politische Urkunden durchaus nicht mit Notwendigkeit geeignet sind, ein endgültiges moralisches Urteil zu fällen; daß ein jedes erzwungene Bekenntnis, wo immer es auch abgelegt sein mag, moralisch wertlos und religiös kraftlos ist. . . .

Schließlich lehnt der Fortsetzungsausschuß im voraus die falschen Schlußfolgerungen ab, die in anderen Kreisen an diese seine Erklärung etwa angeknüpft werden könnten. Er betont, daß seine von jedem politischen Hintergedanken freie Erklärung einen rein moralischen und völlig religiösen Charakter hat“ (D 750 f.).

Durch diese Erklärung betrachtete der Fortsetzungsausschuß die durch die deutsche Delegation berührte Sache als „erledigt“ (réglée); damit sollte die „Kriegsschuldleiche“, wie die Frage im Kreise der Delegierten allgemein genannt wurde, ins Meer versenkt werden. In der Aussprache über die Antwort betonten der Engländer Garvie und besonders der Franzose Monod mit Nachdruck, daß jede Übertragung dieser „rein moralischen und völlig religiösen“ Erklärung auf das politische Gebiet ausgeschlossen bleiben müsse. Ja es bot sich das bemerkenswerte Schauspiel, daß der kalvinische Franzose zur Unterstützung seiner Ausführungen bei der lutherischen „Eigengesetzlichkeit“ des Weltgeschehens eine Anleihe machte: „Das Komitee . . . beschränkt sich darauf, den Grundsatz anzurufen, der so oft

¹ Es waren zwei Deutsche (Kapler, Deißmann), zwei Franzosen (Jézéquel, Monod) und ein Engländer (Garvie).

durch unsere deutschen Brüder in der Stockholmer Versammlung angeführt wurde: „Man muß zwischen Cäsar und Gott einen Unterschied machen“. Die Geschehnisse der Kirche als solcher spielen sich oberhalb der Ebene ab, wo der Staat einwurzelt.“¹ Diese Waffe hatten die Deutschen dem Franzosen in Stockholm in die Hand gedrückt.

Zu der spitzigen Frage, was nun mit einem politischen Friedensvertrage geschehen solle, der auf der moralischen Ungeheuerlichkeit eines erzwungenen Schuldbekenntnisses beruht, hat der Fortsetzungsausschuß wohlweislich keine Stellung genommen. Und doch ist diese Frage um so dringender, als ja nach der Botschaft von Stockholm die doppelte Moral zu verwerfen ist und die moralischen Grundsätze des Evangeliums auch für das internationale Leben gelten, ja die entscheidende Macht sein sollen.

Als Ergebnisse der Konferenz können zunächst die Veranstaltungen und Unternehmungen angesehen werden, die in Stockholm beschlossen oder angeregt wurden. Hierhin gehören²:

I. Der Fortsetzungsausschuß, dessen Zusammensetzung und Aufgabe bereits oben (S. 59) erwähnt wurden. Generalsekretär ist Dr. Henry A. Atkinson (New York). Der Ausschuß hielt bisher drei Tagungen ab. In Bern (26.—30. August 1926). und in Winchester (20.—23. Juli 1927) betrafen die Verhandlungen (außer der Kriegsschuldfrage) wesentlich Fragen der Organisation und Propaganda³. Die dritte Tagung fand vom 2. bis 5. September 1928 in Prag statt, im Anschluß an die Tagung des Weltbundes. In Prag wurde ebenfalls über Organisationsfragen und nament-

¹ Wilfred Monod: „Le Comité . . . se borne à évoquer la maxime si souvent citée par nos frères allemands dans l'assemblée de Stockholm: «Il faut distinguer entre César et Dieu.» Les destinées de l'Église, en tant que telle, se déroulent au-dessus du plan où s'enracine l'État.“ Vgl. Eiche 1926, 399 f.

² Zum Folgenden vgl. Hermann Hoffmann, Was blieb von Stockholm? in: „Abendland“ (Köln, Oktober 1927) 21—23.

³ Die (auszugartigen) Berichte sind in deutscher, englischer und französischer Ausgabe erhältlich durch die Internationale Geschäftsstelle: London SW 1, 41 Parliament Street. Vgl. Eiche 1926, 397—405; 1927, 144—154 355—365.

lich über das gleich zu erwähnende Sozialwissenschaftliche Institut verhandelt¹.

II. Sechs Kommissionen.

1. Kommission für Zusammenarbeit mit der Jugend (Werbung und praktische Heranziehung der Jugend für die Stockholmer Ideen);

2. Kommission für das Sozialwissenschaftliche Institut, das in Stockholm beschlossen wurde;

3. Kommission für ökumenische Zusammenarbeit der Professoren der Theologie (Vorsitzender: Adolf Deißmann). Diese Kommission hielt, außer der schon (S. 88) erwähnten Konferenz in Canterbury, vom 11. bis 17. August 1928 in Eisenach (Wartburg-Hotel) eine zweite britisch-deutsche Theologenkonferenz ab, deren Thema „Christologie“ war²;

4. Gemeinsame Kommission der Weltkonferenz und des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, um eine friedliche Zusammenarbeit beider verwandten Organisationen zu erzielen (Der Weltbund soll hauptsächlich die internationalen, die Weltkonferenz die übrigen praktischen Fragen übernehmen: Eiche 1926, 521);

5. Kommission für die christliche Presse, um Verbindung und Austausch zwischen der christlichen Presse aller Länder zu schaffen;

6. Kommission für Erziehung, die u. a. die Aufgabe hat, die Geschichtsbücher der Welt auf ihre friedensfreundliche oder -feindliche Haltung zu prüfen³. (Hoffmann macht hierzu die beachtenswerte Bemerkung: „Es gibt genug Lehrbücher in allen Ländern und Bekenntnissen, die den konfessionellen Frieden stören. Ob die Kommission auch hierauf einst ihre Arbeit ausdehnen wird, ist nicht bekannt.“)

III. Das Internationale Sozialwissenschaftliche Institut, das die sozialen und wirtschaftlichen Fragen im Licht der christlichen Ethik durchforschen und ein Informationszentrum für die soziale Praxis der mit ihm verbundenen Kirchengemeinschaften sein soll⁴. Es wurde im April 1928 in Genf eröffnet. Die Wahl des Ortes geschah wegen der so möglichen leichteren Zusammenarbeit mit dem Völkerbund. Zum Leiter des Instituts wurde der Schweizer Adolf Keller gewählt. Das Institut gibt zwei (dreisprachige) Zeitschriften heraus: das „Bulletin“ (seit 1927), das in zwangloser Reihenfolge über die Vorgänge innerhalb der Stockholmer Bewegung berichtet, und seit 1928 die Vierteljahrschrift „Stockholm“ (Verlag Vandenhoeck und Rup-

¹ Eiche 1928, 489—499.

² Vgl. CW 1928, 863—867; Theologische Blätter 1928 Nr. 10.

³ Vgl. Eiche 1926, 438—460; 1927, 455—458; Stimmen der Zeit 106 (1923/24) 201—203.

⁴ Näheres: CW 1925, 987—991; 1926, 954—956; Eiche 1926, 402f.; 1927, 296 f.

recht, Göttingen), die für die wissenschaftlichen Untersuchungen bestimmt ist. Während das erste Heft von „Stockholm“ hauptsächlich Glückwünsche für das Gedeihen der Zeitschrift enthält, fahren die folgenden Hefte schon mit vollen Segeln auf das soziale Evangelium („Social Gospel“) zu, vor dem die lutherischen Bedenken in wesenlosem Scheine versinken¹.

Man wird vielleicht einwenden und mit Recht einwenden, alle diese beschlossenen Unternehmungen seien mehr Werkzeuge und Vorbereitungen zum Handeln, mehr langfristige Wechsel auf die Zukunft als erreichte Ergebnisse und Erfolge. Das werden auch die Anhänger der Stockholmer Bewegung zugeben, die immer wieder betonen, daß Stockholm nur ein Anfang gewesen sei. Und wir wollen nicht verkennen, daß in der moralischen Ordnung auch gute Vorsätze ihre Bedeutung haben. Es wäre auch voreilig und verkehrt, eine geistige Bewegung nach ihren unmittelbar greifbaren Wirkungen zu beurteilen, da sich doch erst nach Jahren erkennen läßt, was an ihr inneres Feuer, was verwehender Rauch ist.

Fragen wir nun nach den moralischen Wirkungen der Stockholmer Konferenz auf die Gegenwart und nach ihren mutmaßlichen Aussichten für die Zukunft, so müssen wir zunächst feststellen, daß die hochgeschraubten Erwartungen, die ihr vorausgingen, natürlich nicht erfüllt werden konnten. Nach manchen Ankündigungen hätte man glauben sollen, daß mit Stockholm so etwas wie eine neue Ära in der Welt- und Kirchengeschichte eingeleitet würde. In dieser Hinsicht war der abgehetzte Vergleich zwischen Stockholm und Nizäa recht unglücklich und irreführend. Es ist immer mißlich, Vorgänge der Gegenwart, zu deren Beurteilung uns das rechte Augenmaß fehlt, mit weltgeschichtlichen Ereignissen zu vergleichen, die längst die Probe der Jahrhunderte bestanden haben. Mit berechtigter Ironie hat

¹ Bezeichnend das Wort von Wilfred Monod („Stockholm“ 1928, 106): „Du point de vue protestant, l'assemblée de Stockholm fut une manifestation calviniste sur terre luthérienne.“ — Wenn die orthodoxen Lutheraner sich an der Stockholmer Bewegung oder überhaupt an sozialer Aufbauarbeit beteiligen und nicht bloß als Bremser wirken wollen, müssen sie praktisch wie die christlichen Aktivisten handeln. Ihre Theorie hält vor der Praxis nicht stand.

Siegmund-Schultze¹ bemerkt: „Der Vergleich mit Nizäa, mit den andern Konzilien ist immer wieder gezogen worden. Vielleicht ist gerade durch solche Vergleiche das Epigonenhafte des Stockholmer Konzils am stärksten hervorgetreten. Viele wollten die Sensation eines Konzils haben. Schon bei der Vorbereitung der Konferenz war eine gewisse Reklamesucht zuweilen hervorgetreten. Man hatte manchmal den Eindruck: auf alle Fälle muß ein Konzil gehalten werden, ob es nun notwendig ist oder nicht; ein Konzil, ein Konzil!“ Viel besonnener hatte Adolf Keller (160) schon im voraus die Bitte um Bescheidung und Schonung gestellt, indem er 1922 schrieb: „Man darf diese Einigungsbewegungen nicht allzu schwer mit Hoffnungen oder mit Befürchtungen beladen.“ Es ist ein gutes Zeichen für Stockholm, daß solche besonnene Selbstbeurteilung schließlich auch auf der Konferenz die Oberhand gewann. Am Schlusse sagte Söderblom: „Ob hier in Stockholm ein Großes in der Schicksalsgeschichte der Kirche und der Menschheit sich zugetragen hat, das sind wir selbst nicht imstande zu sagen“ (D 703; E 726).

Auch während der Tagung klang aus verschiedenen Reden die kaum verhehlte Befürchtung, daß die Konferenz sich in Worten erschöpfen und ohne nachhaltige Wirkung bleiben möchte. Bischof Brent bemerkte: „Die Welt blickt auf uns mit einer Mischung von Hoffnung und Mißtrauen — da und dort selbst mit Verachtung und Hohn: nichts anderes glaubt sie erwarten zu dürfen, als daß der Berg eine Maus gebären werde“ (D 211; E 176). Der Engländer Tribe sagte: „Wenn nicht eine große seelische Triebkraft und eine Dynamik des Geistes hinter unserer Bewegung steht, wird sie wahrscheinlich aus Mangel an Lebenskraft sehr bald dahinschwinden“ (D 672). Mit einem Anflug von Selbstironie führte Sir Dickinson aus: „Wenn das Reden vom Frieden auch wirklich den Frieden bringen würde, könnten wir diese Konferenz mit dem frohen Glauben verlassen, daß die Vision des Propheten Isaias (2, 4) verwirklicht worden sei und daß alle Schwerter schon Pflugscharen sind und die Lanzen Sicheln“ (D 500; E 501). Ein anderer Engländer meinte sogar: „Zuviel Reden von Bruderschaft ist schädlich, das hat immer nur zum Krieg geführt“ (D 691). Auch andere Redner wiesen auf die große Enttäuschung hin, die unausbleiblich sei, wenn den Worten keine Taten entsprächen (D 269 442; E 243 435).

¹ Eiche 1925, 361. Zu dem Vergleich mit Nizäa vgl. Deißmann 4—21 und dazu die Kritik von Journet 121—125, auch Kaftan in: AELK 1925, 389 ff. Über Nizäa selbst A. Feder in: Stimmen der Zeit 109 (1925) 249 bis 267.

Da nun aber Taten Zeit brauchen, so erklärte man zunächst unter allseitiger Beistimmung als großen erreichten Erfolg: die Tatsache der Konferenz¹. Und zu dieser Behauptung hatte die Konferenz eine gewisse Berechtigung. Wer die weitgehende Zersplitterung des Protestantismus und die jahrelange, mühsame Vorbereitung der Konferenz bedenkt, kann die Genugtuung und das Aufatmen der Veranstalter und Teilnehmer verstehen, daß die Konferenz trotz aller Fährlichkeiten zustande gekommen war und ohne offene Zerwürfnisse zu Ende geführt werden konnte. In mancher Hinsicht war die Tagung wirklich der „Gipfelpunkt einer Reihe ähnlicher Zusammenkünfte, die schon seit Jahren abgehalten worden sind, . . . eine Pyramide, erbaut aus Arbeitserfahrungen“ (D 666; E 695). So erklärt es sich, daß selbst in die bitterste Kritik, die Stockholm auch von protestantischer Seite erfahren hat², doch meist ein Gefühl der Befriedigung sich einmischt, daß dem Weltprotestantismus die Abhaltung der Konferenz gelungen ist.

Es will in der Tat etwas besagen, wenn in Stockholm wenige Jahre nach dem Kriege eine kirchliche Weltkonferenz zustande kam, deren Mitglieder zum größten Teil aus den am Kriege beteiligten Ländern stammten, und wenn eine solche Konferenz sich die Aufgabe stellte, auf die zerfahrenen sozialen und internationalen Beziehungen in christlichem Geiste des Friedens einzuwirken. Man muß gestehen: Auch unter Katholiken, die doch in Sachen des Glaubens einig sind, wäre eine ähnliche Versammlung mit einem ähnlich sozial-politischen Programm auf große Schwierigkeiten gestoßen. Ja man muß zugeben, daß die Protestanten hierin vor den Katholiken einen gewissen Vorsprung gewonnen haben.

Man darf aber auch beifügen, daß es nicht an den deutschen Katholiken liegt, wenn die internationale Friedensarbeit der Katholiken noch nicht weiter gefördert ist. Auf der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Frankfurt a. M., der ersten, die nach dem Kriege abgehalten wurde, erklärte die Entschließung vom 29. August 1921 ausdrücklich die Bereitschaft, „im Geiste wahrhaftiger Nächstenliebe an der Verständigung

¹ Z. B. D 458 645 703; E 674 726.

² Zahlreiche Äußerungen der deutschen und ausländischen Presse über die Stockholmer Konferenz sind gesammelt in: Eiche 1926, 51—88 203—219; 1927, 136—143; CW 1925, 1184—1188.

mit allen Völkern und an dem Wiederaufbau der durch den Krieg zerstörten Moral und moralischen Güter mit allen Kräften mitzuarbeiten. . . . Die Katholiken Deutschlands glauben und hoffen, daß der uns vom Heiligen Vater gewiesene Weg zum Ziele führen wird, wenn auch die Glaubensgenossen der einst feindlichen Länder in wahren christlichem Geist zu wandeln entschlossen sind und davon abgehen, die Schuld an der Entstehung und Führung des Weltkrieges — für deren Abwägung es in der Gegenwart ein objektives weltliches Gericht nicht gibt und geben kann — einseitig auf den Besiegten abzuwälzen.“

So bereitwillig wir die Bedeutung anerkennen, die der Tatsache der Stockholmer Konferenz zukommt, so ist es doch einleuchtend, daß für die Lösung praktischer Aufgaben die bloße Abhaltung einer Konferenz nicht genügt. Konferenzen sind nun einmal nicht Selbstzweck¹. Ja, eine der vielen Verkehrtheiten, die heute wie eine Krankheit umgehen, ist gerade die Sucht, immer wieder Konferenzen abzuhalten, auf denen Selbstverständlichkeiten noch einmal vorgetragen werden und deren praktischer oder ideeller Nutzen oft gleich Null ist. Da die Tagungen meist an landschaftlich schönen Orten zu gelegener Reisezeit mit entsprechenden Festlichkeiten abgehalten werden, so bietet die Teilnahme an solchen Konferenzen auch Anreize, die außerhalb der sachlichen Interessen liegen.

Noch ein weiterer Punkt ist wohl zu beachten. In unserer red- und schreibseligen Zeit besteht immer die Gefahr, daß auch die Not des Nächsten zum mehr oder minder willkommenen Anlaß zu Reden und Aufsätzen, Enqueten und „Problemen“ wird, während es doch in erster Linie auf die tatsächliche, praktische Hilfe ankommt. Organisationen, Konferenzen, Statuten und Paragraphen haben wir heute in reicher Fülle; wir könnten von ihnen eine gute Anzahl entbehren. Aber allenthalben fehlt es an geisterfüllten Persönlichkeiten, die das als richtig und notwendig Erkannte tatkräftig ausführen. Ein Kolping oder ein Bodelschwingh wiegt viele gelehrte Abhandlungen über die soziale Frage auf. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß theoretische Untersuchungen nicht auch notwendig und nützlich seien. Aber schließlich muß man aus dem

¹ E. Gounelle: „On peut même se demander, si une Fédération Universelle des Eglises qui ne serait qu'une vaste parade avec Congrès et Comités de Continuation, vaudrait la peine d'être fondée“ („Le Christianisme social“ 1927, 1152).

Ätherreiche allgemeiner Grundsätze, die niemand zu nahe treten, in die rauhe Wirklichkeit hinabsteigen — und hier, in den konkreten Einzelheiten, wo hart im Raume sich die Sachen stoßen und die Rechte der einen zu Pflichten der andern werden, erwachsen die Hauptschwierigkeiten.

Bei der erstmaligen Behandlung großer Probleme stellt sich leicht ein gefühlsmäßiger Optimismus ein, der aber oft nicht zu einer zähen, sieghaften Durchdringung und Bewältigung hinreicht. In Stockholm ist sehr viel geredet worden; nun folgt für „Life and Work“ der zweite, weit schwerere Schritt: der Übergang von der Theorie zur Praxis. Die Sorge, nicht in der grauen Theorie stecken zu bleiben, sondern wirksame Hilfe zu bieten, ist um so dringlicher, als sich die soziale Betätigung der Christen vor den spähenden und mißtrauischen Augen der Gegner, zumal der Sozialisten, abspielt. Das Wort bedeutet hier wenig und begegnet grausamer Kritik. Die Tat entscheidet und bedeutet alles.

Welche Art Kritik von sozialistischer Seite zu erwarten ist, dafür ein Beispiel. Nach Stockholm schrieb die Chemnitzer „Volksstimme“¹ bissig: „Zehn Tage lang saßen 600 Vertreter der protestantischen und orthodoxen Kirchen in Stockholm zusammen und berieten ‚praktisches Christentum‘. Sie sprachen viel und taten wenig, und das Resultat? Wesentlich redeten sie aneinander vorbei. Nicht nur, daß eine babylonische Sprachverwirrung herrschte, man vermehrte sie noch durch eine Flucht vor jeder Meinungsverschiedenheit in das Reich der Gnade, Liebe, Buße, Barmherzigkeit.“ Übrigens hat der grimmige Lutheraner D. Laible² ganz ähnlich geurteilt: „In der Tat konnte niemand von einem Resultat reden, kann es auch heute nicht. Worte waren herausgekommen, viele Worte, keine Taten. So leer hatte noch kein Kirchenkonzil geendet... Das Ganze blieb weit hinter den Erwartungen zurück.“

Erst die weitere Entwicklung kann lehren, welche positiven Kräfte die „Weltkonferenz für Praktisches Christentum“ zu entfalten und wieviel Einfluß auf die Masse der Menschen oder der Christen sie auszuüben vermag. Bedenken muß es erregen, daß bei allen kirchlichen Einheitsbestrebungen immer die gleichen Namen wiederkehren, so daß es kaum möglich ist, über Ausbreitung und Tiefe der Bewegung ein zuverlässiges Urteil zu ge-

¹ Vgl. „Der Geisteskampf der Gegenwart“ 1925, 438.

² AELK 1925, 726. Vgl. das Gericht Heilers über Laible in: CW 1925, 991—997 1190.

winnen¹. Wir werden also vorab zuwarten müssen, ehe wir an die Stockholmer Bewegung den letzten, entscheidenden Wertmesser anlegen können: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“ Sollte es ihr gelingen, die wirtschaftlichen, politischen und internationalen Beziehungen mit christlichem Geiste zu durchdringen und der sozialen Not wirksam zu steuern, so werden auch die Katholiken dies nur freudig begrüßen können.

4. Der Geist von Stockholm

Will man sich ein Bild von der Eigenart der Stockholmer Konferenz machen, so muß man sich vergegenwärtigen, daß es sich um eine Versammlung der verschiedensten christlichen Kirchengemeinschaften handelt, die aber nicht über wesentlich kirchlich-religiöse Angelegenheiten beriet, sondern über praktische Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens. Diese Fragen hätten in ähnlicher Weise auch von Politikern und Wirtschaftsführern erörtert werden können, und in der Tat griffen auch einige Vertreter der Politik und Wirtschaft in die Debatte ein. Ja mitunter erwecken die Verhandlungen den Eindruck, als sei man auf einem internationalen Friedens- oder Wirtschaftskongreß oder auf einer Tagung von Jugendführern und Wohlfahrtspflegern. Aber dann erinnerte man sich wieder, daß hier eine Kirchenkonferenz zusammengekommen sei, die sich nicht mit den technischen Einzelheiten der sozialen Frage und mit den Sorgen der Politiker zu befassen habe, sondern über die Einigung der ganzen Christenheit in praktischer Liebestätigkeit ihre Gedanken und Pläne austauschen wollte. Zuweilen bedurfte es einer ausdrücklichen Mahnung, dieses Ziel nicht aus dem Auge zu verlieren (vgl. D 426). Aber wenn sich die Konferenz mit den Grundsätzen und Hilfskräften des Christentums beschäftigte, so war es für die Redner wieder ein Gebot der Klugheit, nicht in die Tiefe zu steigen, weil dort die nur mühsam verborgenen Gegensätze zwischen den verschiedenen Bekenntnissen schlummerten. Und doch soll-

¹ Heiler (IKZ 1928, 14): „Stockholm und Lausanne glichen in manchem einem Offizierkorps ohne dahinterstehende Armeen.“

ten praktisch wirksame Vorschläge und nicht unfruchtbare Allgemeinheiten geboten werden. So stand die Konferenz beständig vor einem Dilemma, das der schwedische Bischof Billing in treffenden Worten geschildert hat:

„Solange man bei den allgemeinen Prinzipien stehen bleibt, geht alles ziemlich glatt. Aber sobald es gilt, die Anwendung auf die konkreten Fragen oder Verhältnisse zu machen, steht man immer zwischen Szylla und Charybdis: vor der peinlichen Alternative, entweder etwas zu sagen, was freilich ein Ausdruck des christlichen Glaubens, aber auch so allgemein ist, daß es eigentlich nichts ist — oder aber wirklich etwas zu sagen, aber dann ins Technische — im weitesten Sinne — hinüberzugleiten und also etwas als notwendige Forderung des christlichen Ethos auszugeben, was in Wirklichkeit nur eine Sondermeinung, vielleicht eine sehr diskutable Parteimeinung ist. Im ersteren Falle bewirken die Worte gar nichts, im letzteren bewirken sie oft das Gegenteil von dem, was sie wollen: statt klärend und vertiefend wirken sie nur verwirrend und verbitternd. Im ersteren Falle waren sie wie leichte Sommerwolken, die hoch über der Erde schweben, in letzterem bisweilen — wenn die Worte stark und hart waren — wie ein Ungewitter mit Donner und Blitz, das aber bald vorüberging und die Leute, weil sie im voraus wußten, daß es so gehen sollte, eigentlich nie sonderlich beunruhigt hat“ (D 226; E 194).

Diese Zwangslage ist wohl zu beachten, wenn man über die Verhandlungen von Stockholm gerecht urteilen will. Die Vorträge und Vorschläge mußten sich selbst große Zurückhaltung auferlegen und möglichst alles meiden, was Widerspruch hätte wecken können. Jede allzu große Offenheit konnte ja den Plan zum Scheitern bringen. Dadurch entstand ein merkwürdiges Gemisch von Eintracht und Zwietracht, das ein amerikanischer Teilnehmer, Robert C. Francis¹, mit den Worten kennzeichnete: „Wir waren zu offenerzig, um übereinzustimmen, und wir waren zu geneigt übereinzustimmen, um ganz offenerzig zu sein.“ So erklärt es sich auch, warum die Verhandlungen oft blaß und blutlos erscheinen. Jede religiöse Gemeinschaft lebt aus ihrer bestimmten Glaubenslehre, der sie auch Richtung und Kraft ihres Wirkens entnimmt². Auf diese letzte Quelle durfte und sollte aber bei der Verschiedenheit der Ansichten nicht zurückgegriffen werden, und so war nur ein ge-

¹ „The Nation“ (Neuyorker Wochenschrift) vom 25. November 1925, S. 594 f.: „We were too frank to agree, and we agreed too well to be utterly frank.“

² Daß das Ethos auf dem Credo beruhe, wurde auch auf der Konferenz wiederholt betont: D 125 136 142 253 610; E 63 78 85 223 630.

dämpftes Spiel gestattet, während die starken Register in Ruhe bleiben mußten.

Viele Reden begnügten sich deshalb damit, allgemeine christliche Wahrheiten und sehr naheliegende Schlußfolgerungen vorzutragen. Es ist nicht anzunehmen, daß die meisten Konferenzteilnehmer dieser Lehren und Mahnungen bedurft hätten oder aus ihnen viel Neues gelernt hätten, zumal da es sich meist um praktische Fragen handelte, die schon tausendfach bedacht und besprochen waren. Diese Reden wurden vielmehr, in der Sprache der Parlamente ausgedrückt, „zum Fenster hinaus“ gehalten; sie sollten den Draußenstehenden, der Welt verkünden, daß sich das Christentum mit den Fragen des modernen Lebens beschäftige und zu ihrer Lösung beitragen könne und wolle. Wo aber die Verhandlungen sich schwierigen Fragen zuwandten, trat klar der Mangel eines sichern Maßstabes zu Tage. So z. B. in der kurzen Diskussion über die Beurteilung der Geburtenbeschränkung¹. Daher kann man die Konferenz vielleicht am besten mit einer Zusammenkunft von Diplomaten vergleichen, die in Kenntnis der bestehenden Gegensätze eine erste praktische Annäherung versuchen, aber bei jedem Schritt ein verhängnisvolles Ausgleiten auf dem glatten Parkett befürchten müssen. Wenn man einmal die Wirklichkeit beherzt ins Auge faßt, so muß man gestehen, daß angesichts der tiefgehenden dogmatischen, ethischen und politischen Unterschiede nichts anderes möglich und erreichbar war.

Diese kritischen Bemerkungen sollen keineswegs die Anerkennung schmälern, die wir dem hohen christlichen Idealismus schulden, der sich in Stockholm kundgab. Sie sollen im Gegenteil in der Stockholmer Bewegung die positiven Werte deutlich hervortreten lassen, auf die wir Katholiken ohne Neid und Mißgunst schauen². Denn je fester wir in unserem Glauben

¹ D 285 f.; vgl. auch D 70, n. 6, SS 46 und Heiler 83. G. Schenkel (Der Protestantismus der Gegenwart 1926, 792): „Es ist eine Not, daß wir Evangelischen bis heute noch keine eigentliche Sexualethik haben.“

² Zu den Mitteln, die Bedeutung der Stockholmer Konferenz ins Licht zu setzen, gehörte auch die Behauptung, die Katholiken hätten geheime Angst, sie möchte gelingen. Vgl. Protestantische Rundschau 1925, 163; 1926, 21; Der Geisteskampf der Gegenwart 1927, 257. Anders dagegen urteilt Winkler in: Neue Kirchliche Zeitschrift 1927, 616.

begründet sind, desto unbefangener und wohlwollender können wir fremde Bestrebungen und Leistungen würdigen, während es ein Zeichen von Kleinmut wäre, in der Anerkennung fremder Verdienste eine Schädigung der eigenen Sache zu sehen.

In einer Zeit, in der wir so vielen Spuren eines praktischen Materialismus begegnen, ist es wahrlich ein erhebendes Schauspiel, geistig und sittlich hochstehende Männer und Frauen in selbstloser Weise um die Lösung der großen sozialen Fragen ringen zu sehen, trotzdem sie diese Aufgabe wie einen Versuch empfinden, Berge zu versetzen. Mögen sich auch hier wie überall menschliche Unzulänglichkeiten eingemischt haben (D 704; E 728), so ist doch nicht zu verkennen, daß es den Konferenzteilnehmern von Stockholm im Grunde nicht um äußere Schaustellung, sondern um sachliche Arbeit zu tun war. Hinter den Worten so mancher Redner stand ein arbeits- und opferreiches Leben, das ihren Ausführungen ein hohes Ethos verlieh. Und da in Stockholm die führenden Köpfe aus den protestantischen und orthodoxen Kirchen fast der ganzen Welt zu gemeinsamen Beratungen vereinigt waren, so müßte man in der Tat an der menschlichen Natur verzweifeln, wollte man bestreiten, daß in einer solchen Versammlung auch viel Trefendes und Beherzigenswertes gesagt worden sei.

Welcher Art sind nun die positiven Werte, die wir am Werke Stockholms anerkennen können und müssen?

Zunächst hat Stockholm den dort Versammelten den Blick geweitet, hat sie herausgeführt aus der konfessionellen und nationalen Enge ihrer Heimatgemeinden und vor die großen, die ganze Welt umspannenden praktischen Aufgaben des Christentums gestellt. Weite Kreise des Weltprotestantismus hat Stockholm die Zerrissenheit der Christenheit als ein großes Übel empfinden lassen und ihnen die ernste, verantwortungsschwere Pflicht ins Bewußtsein gehämmert, auf die Einheit der Kirche bedacht zu sein. Überall aber, wo Fenster sich auftun und weltweite Ausblicke eröffnet werden, überall, wo schwache Menschen im Vertrauen auf den göttlichen Beistand anscheinend Unmögliches unternehmen, da verspürt man etwas von dem Wehen des Heiligen Geistes. Da weicht die stickige Luft finsterner Kellerhöhlen, in die sich die Menschen geistig so gerne ver-

schließen, und große, gewaltige Aufgaben werden sichtbar, für die es sich lohnt, zu leben, zu leiden und zu sterben.

Es wächst der Mensch mit seinen größern Zwecken. Er wird aber auch klein und demütig vor ihnen. Stockholm hat den Mut gefunden, für die dort versammelten Kirchengemeinschaften ein *mea culpa* zu sprechen. Wenn auch manche Redner mit freudigem Stolz darauf hinwiesen, was in ihrem Heimatlande für die Behebung dieser oder jener Notlage geschehen sei, so war doch die Stimmung der Konferenz mehr darauf angelegt, die Versäumnisse der Vergangenheit, den Mangel an Glauben, Eifer und Liebe einzugestehen. Das Schuldbekenntnis wurde nicht nur in der „Botschaft“, sondern auch in vielen Reden¹ geradezu geflissentlich ausgesprochen. Es wurde von einem Franzosen sogar das Wort Harnacks beifällig zitiert: „Gewöhnlich hat die Kirche auf der verkehrten Seite gestanden.“² Mag auch das Schuldbekenntnis dazu bestimmt gewesen sein, die dem Christentum entfremdete oder feindlich gesinnte Welt zu versöhnen, indem man ihr Anklagen ersparte und dafür an die eigene Brust schlug, so haben wir doch kein Recht, die Aufrichtigkeit dieses Bekenntnisses zu bezweifeln; wir halten es im Gegenteil im Hinblick auf die Zukunft für bedeutungsvoll.

Was die Arbeit der Christen vielfach so unfruchtbar macht, das ist ja die Selbstgerechtigkeit, mit der man auf die andern herabschaut, das sind die beständigen Klagen über die moderne Welt und die Gegner, ohne sich selbst auf eigene Versäumnisse zu prüfen. Die glänzenden Zeugnisse, die sich die Konfessionen über ihre Arbeiten und Erfolge zuweilen selbst ausstellen, entsprechen oft wenig der Wahrheit und noch weniger dem christlichen Geiste, der vorwärts blickt auf das viele, was noch zu tun übrig bleibt (Phil. 3, 13). Darum ergeht der Ruf Gottes zur Buße allzeit an die einzelnen und an die Gemeinschaft; denn „in vielen Dingen fehlen wir alle“ (Jak. 3, 2; 1 Joh. 1, 8—10). Weil die Kirche zur rechten Zeit diesen Ruf nicht vernommen und beherzigt hat, darum ist das Gericht über das Haus Gottes ergangen (1 Petr. 4, 17), und die Glau-

¹ D 178 204 f. 476 480 574; E 131 167 ff. 471 478 587.

² D 204, ist in E weggelassen.

bensspaltung, unter der wir schon seit Jahrhunderten leiden, ist im weitesten Sinne eine Folge und Strafe der Sünde¹.

Allerdings muß offen auch gesagt werden, daß der Sache des Christentums mit kollektiven Schuldbekennnissen allein weder genügt noch genützt wird. Mit Recht weist H. Frick² auf die heimliche Gefahr solcher Schuldbekennnisse hin und fordert als notwendige Ergänzung, daß „die Repräsentanten der Gruppen als individuelle Christen Buße tun. So wenig es ein Gebet des Pfarrers im Namen der Gemeinde geben soll, ohne daß er selbst als Christ mitbetet, so wenig darf es kollektive Bußbekennnisse ohne individuelle Bußbereitschaft geben. Sonst kommt dabei nichts als Heuchelei des Individuums, Phrase der Gemeinschaft heraus.“

Deißmann (160) bemerkt zu dem Schuldbekenntnis: „Man wird etwas Ähnliches wie dieses Schuldbekenntnis von Stockholm in den Akten der Konzilien schwer finden. Schuldbezeichnungen gegen Häretiker ja; herbe Anklagen, unerbittliche Anathemata gegen andere stehen in diesen Folianten massenhaft, immer in dem Sinne, daß sich Unreine ruchlos von der unbefleckten Hüterin der Reinheit und Wahrheit abgewandt haben. Stockholm hat mit dieser Fiktion gebrochen: mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa — damit beginnt die unter dem Kreuze vor Gottes Angesicht mit sich selbst ins Gericht gehende Kirche!“ — Was hier über die früheren Konzilien gesagt wird, das mag auf den Wortlaut der endgültigen Dekrete zutreffen, aber nicht auf die Akten. Über die Abschaffung der Mißbräuche in der Kirche ist auf vielen Konzilien verhandelt worden; dieser Gegenstand ist geradezu der Grundgedanke der großen Reformkonzilien des 15. und 16. Jahrhunderts. In ergreifender und freimütigster Weise hat der edle Papst Adrian VI. die Mißstände an der Kurie und im Klerus eingestanden und Buße und Besserung versprochen, aber Luther und seine Freunde beuteten ohne Gefühl für die sittliche Größe, die in solchem Schuldbekenntnis lag, es in gehässigster Weise gegen das Papsttum aus³. Die Stockholmer Konferenz hatte einen solchen Mißbrauch vonseiten der Katholiken nicht zu fürchten.

Ferner hat Stockholm mit Recht betont, daß die christlichen Kirchengemeinschaften mit ihrer sozialen und karitativen Tätig-

¹ Steph. Ehses, der Herausgeber der Akten des Tridentinischen Konzils, schreibt 1904 in der Einleitung des 4. Bandes (S. xv): „*Languescente . . . in capite et membris ecclesia, tempestate quadam vehementiore opus erat, quae Christianos sopore obrutos excitaret pastoresque et gregem ad renovandas exercendasque vires quasi latentes compelleret.*“

² Zeitschrift für Völkerpsychologie usw. 1927, 489.

³ Pastor, Geschichte der Päpste IV 2 (7 1923) 91—98; über einen ähnlichen Vorgang unter Paul III. vgl. ebd. V (1923) 118—121 126—128.

keit nicht warten dürfen, bis sie sich über ihre dogmatischen Gegensätze geeinigt haben, sondern daß sie schon jetzt nach praktischen Wegen ausschauen sollen, um der heutigen, unter so furchtbaren Übeln leidenden Menschheit zu Hilfe zu kommen. Zutreffend hat Stockholm auch erkannt, daß das moralische Gewicht einer wenigstens in diesen praktischen Fragen einigen Christenheit schwerer und entscheidender in die Wagschale fallen wird als die Kundgebung einer einzelnen Kirche. Auch das ist echt christlich empfunden, wenn die Konferenz immer wieder betont, das Christentum habe der modernen Menschheit seinen göttlichen Ursprung nicht durch äußeres Gepränge und schöne Worte, sondern in Erweisen von Geist und Kraft (Luk. 17, 20; 1 Kor. 2, 4) darzutun.

Endlich hat Stockholm richtig gesehen, wenn es in der gemeinsamen Sorge für die notleidende Menschheit, kurz, in der gemeinsamen Übung der Caritas einen praktischen Weg erkannte, um auch in den religiösen Fragen eine allmähliche Annäherung der Christen herbeizuführen. Aus dem „allen Kirchen gemeinsamen Schützengrabenerlebnis des sozialen Kampfes gegen die Mächte der Finsternis“ (CW 1927, 894) wird und muß auch die theologische Diskussion der Zukunft Anregung und Förderung erfahren. Vielen der in Stockholm Versammelten erschien die Einigung in der Liebe nicht als letztes Ziel, sondern als ein Zwischenziel auf dem Wege zu der auch im Glauben geeinten Christenheit.

Manche Äußerungen Söderbloms erwecken zwar den Anschein, als ob er auf eine Einigung im Glauben verzichte. So schreibt er z. B.: „Man sollte doch jeder Gemeinschaft völlige Freiheit lassen, ihren eigenen Glauben und ihre eigenen Angelegenheiten zu regeln. Ist denn unser aufrichtiges Verlangen, dem Herrn nachzufolgen, nicht genug? Ist es notwendig, auf die Frage unserer verschiedenen Glaubensbekenntnisse, Anschauungen und Gewohnheiten einzutreten, wenn das große Gemeinsame tatsächlich in unserem Herzen lebt, nämlich der Gehorsam gegen den Ruf unseres Herrn?“¹ Doch er spricht auch von der heiligen und großen Aufgabe, „schließlich eines Sinnes zu werden, nicht allein in der Liebe, sondern auch im lehrhaften Ausdruck für die offenbarte Wahrheit.“² Er ist ja auch an der „Faith

¹ Einigung der Christenheit 1925, 161 f.

² Ebd. 124. In „Stockholms-Tidningen“ (31. Januar 1928) behauptet er freilich, daß die sichtbare Einheit der Kirche keineswegs eine Einheit in Lehrformulierungen erfordere; vgl. Eiche 1928, 147; IKZ 1927, 267.

and Order“-Bewegung beteiligt, womit allerdings nicht gesagt ist, daß er mit den Hauptträgern dieser Bewegung (etwa Bischof Brent) im Ziele, d. h. über die Einheit der Kirche übereinstimmt.

Die Stockholmer Konferenz hatte sich die Frage gestellt, wie die großen Probleme des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens „aus der Gesinnung Jesu heraus, so wie sie uns in den Evangelien entgegentritt“, behandelt und gelöst werden können. Wiewohl die Konferenz die Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung ausdrücklich ausschloß, so mußte sie doch als Kirchenkonferenz irgendwie ein Bekenntnis über und zu Jesus Christus ablegen, und es ist daher zu prüfen, welcher Art dieses Bekenntnis war. Ein sehr strenger protestantischer Kritiker der Konferenz hat geurteilt: „Zwar alle Reden bezogen sich auf Gott, auf Christus, auf das Reich Gottes, man hörte von Sünde und Erlösung, vom Kreuz auf Golgatha, aber es war bei gleichen Namen oft wie eine fremde Welt, die sich vor unsern Augen auftat.“¹

Gewiß ist auf der Konferenz viel von Christus, seinem Evangelium und seinem Kreuze die Rede gewesen. In der „Botschaft“ (II 5) wird er als „Herzog unserer Seligkeit“² bezeichnet und „die Pflicht anerkannt, sein Evangelium auf allen Gebieten des menschlichen Lebens zu der entscheidenden Macht zu machen — im industriellen, sozialen, politischen und internationalen Leben“. Aber auf eine klare Bekenntnisformulierung wurde mit Bewußtsein verzichtet, und so fehlt das Bekenntnis zur Gottheit Christi, und es mußte fehlen, da an der Konferenz auch viele teilnahmen, die an dieses Dogma nicht glauben.

Das Bekenntnis zur Gottheit Christi unterscheidet aber die Christen von dem Urteil der andern Menschen (Matth. 16, 13—16), und wo dieses Bekenntnis fehlt, da fehlt nicht nur für die Katholiken, sondern auch für viele Protestanten die Seele, der eigentliche Gehalt des Evangeliums. Darum sagte D. Arthur J. Brown mit Recht in seiner Predigt (D 342; E 348): „Wenn wir nur einen Idealmenschen der Welt darbieten können, haben wir dann mehr als die Generation, der Plato das Ideal-

¹ AELK 1925, 686 (Laible).

² E 711: „Captain of our Salvation“; nach Hebr. 2, 10: τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας (Laible).

bild eines Menschen zeigte, der nur in seiner Einbildung bestand?“ Zwar behauptet Heiler (135 295 297), daß der altchristliche Glaube an die Gottheit Christi im Sinne des Nicaenum der Glaube der überwältigenden Mehrheit der Konferenzteilnehmer gewesen sei, und er scheint, diese Behauptung auch auf den Vater der Stockholmer Bewegung ausdehnen zu wollen¹. Andere sind in diesem Punkte nicht so zuversichtlich. Sie weisen darauf hin, daß von Söderblom kein unzweideutiges Bekenntnis zur Gottheit Christi im Sinne des Nicaenum vorliege. Jedenfalls gehe aus seinen Reden und Schriften hervor, daß er auf dieses Dogma kein entscheidendes Gewicht lege.

Eine genauere Prüfung der bei den gemeinschaftlichen Gottesdiensten verwandten Liturgie würde vielleicht auch zu interessanten Rückschlüssen und Ergebnissen führen. Bei dem Eröffnungsgottesdienst wurde das Nizäische Glaubensbekenntnis nicht gebetet, sondern nur vor Beginn auf der Orgel gespielt². In dem an seiner Stelle stehenden *Te Deum* fehlen, entsprechend dem schwedischen *Vesperale* von 1925, alle auf Christus und die Trinität bezüglichen Verse (D 105). Beim Schlußgottesdienst wurde das Nizäische Glaubensbekenntnis in griechischer Sprache von dem Patriarchen Photios gebetet (D 722; E 781); aber dies geschah, wie zuverlässig verlautete, auf das nachdrückliche Drängen des Patriarchen, der dies zur Bedingung für seine Teilnahme am Gottesdienst gemacht hatte. Auch nach C. Mirbt³ „ist der Ausdruck ‚Glaubensgemeinschaft‘ in Bezug auf die Stockholmer Konferenz nur mit starken Einschränkungen anwendbar.“

Man kann von dem Geiste der Stockholmer Konferenz nicht sprechen, ohne ihres Führers zu gedenken, dem sie ihre Seele und ihr Gepräge verdankt. In ihrem ersten Anreger, unermüdlichen Apostel und Anwalt spricht sich der eigenartige Geist der Stockholmer Konferenz am reinsten aus. Und wie über diese, so gehen auch über die Persönlichkeit und die eigentlichen, letzten Absichten Söderbloms die Urteile gar sehr aus-

¹ Am 19. und 21. Februar 1928 veröffentlichte Söderblom in „Svenska Dagbladet“ zwei Aufsätze, in denen er es so darstellt, als ob die Grundlage, die in Stockholm dunkel hinter allem gestanden habe, der Glaube an die Dreieinigkeit gewesen sei.

² D 101: „Credo Symphonicum.“ Heiler 40: „Der christliche Glaube an den einen Gott, den einen Herrn und die eine Kirche redete machtvoll durch die wohlklingenden Zungen der Orgel.“ Das *Credo Symphonicum* ist eine Orgelkomposition ohne Worte, der sein Verfasser den Titel „Credo Nicaenum“ gegeben hat.

³ Neue Kirchliche Zeitschrift 1926, 161.

einander. Zweifellos ist er als Gelehrter, Redner, Organisator und Diplomat eine ganz hervorragende Kraft, ein Mann von sozialem Empfinden, von klugem, gewandtem Auftreten und kühnem Wagemut. Aber als Theologe ein Jünger von Schleiermacher und Ritschl, ein Nachfahr der Aufklärungszeit mit ihren Licht- und Schattenseiten, huldigt er einem so weitgehenden Evolutionismus und Relativismus, daß er eher zum Vorkämpfer eines religiösen, dogmenlosen Individualismus als zum Träger einer christlichen Einigungsbewegung geeignet scheint.

Aber nun beginnt das Widerspruchsvolle in dieser Persönlichkeit. Gerade dieser Mann, dem alle festen Glaubensformeln — mit Ausnahme der Lehre vom päpstlichen Primat — ziemlich unerheblich scheinen, fühlt sich als kirchlichen Führer, als Prälat einer protestantischen Landeskirche und als Wegebereiter für den Zusammenschluß des Weltprotestantismus. Derselbe Mann, der eine so unverkennbare Abneigung gegen die Tiara hegt, zeigt bei jeder Gelegenheit seines feierlichen Auftretens eine merkwürdige Vorliebe für Mitra und Krummstab, um die Herrlichkeit der evangelischen Kirche in die sichtbare Erscheinung treten zu lassen. Und während er in der Liturgie seiner Kirche den Glanz der alten katholischen Gebräuche wieder aufleben läßt und so einen „katholisierenden“ Eindruck macht, erregt er auf dogmatischem Gebiet durch seine liberalisierende Richtung und seine einseitige Betonung der sozialen Seite des Christentums auch bei seinen Glaubensgenossen Anstoß. Denn wenn protestantische, besonders positive Kreise in Söderblom (bzw. Stockholm) eine Gefahr für ihre Kirche sehen, so geschieht es eben aus dem Grunde, weil er durch seine friedlichen Schalmeien den herben Ernst der lutherischen Glaubensauffassung erweiche und den Protestantismus von innen aushöhle und verweltliche.

Dort, wo Söderblom seine Ansichten über die Glaubenslehre ohne diplomatische Rücksichten offen darlegt, wie z. B. in den drei Aufsätzen in „Stockholms-Tidningen“¹, bekennt er sich deut-

¹ 30. Januar bis 1. Februar 1928. Die Aufsätze erschienen in einer nicht ganz wortgetreuen, stellenweise abschwächenden Übersetzung in: „Kritische Stimmen zum päpstlichen Rundschreiben über die Einigungsfrage der Kirchen“ (Berlin 1928, Säemann-Verlag) 15 ff. Übersetzung auch: Eiche 1928, 137—153.

lich zu einer evolutionistischen Theologie: „Die von der Offenbarung erleuchtete Arbeit des Denkens darf nie ruhen. Sie muß fortgesetzt und revidiert (schwedisch: *revideras*) werden. Bleibt sie in einem scholastischen System stehen, so hat der Mensch seine hohe Bestimmung verleugnet.“ Darum wirft er der katholischen Kirche eine „scholastische, man ist beinahe versucht zu sagen, materialistische Glaubensauffassung“ vor. (Bei dieser Gelegenheit spricht er auch von dem „kultischen Heidendom“ in der katholischen Kirche, ohne bei diesen und ähnlichen Angriffen an seine orthodoxen Freunde im Orient zu denken, die doch dem gleichen „Aberglauben und Götzenkult“ verfallen sind.)

Soweit man aus den oft gewundenen Erklärungen Söderbloms eine bestimmte Ansicht überhaupt herauschälen kann, scheint sie dahin zu gehen, daß alle religiösen Bekenntnisformeln oder Lehrformulierungen nur menschliche Versuche darstellen, das an sich unfaßbare Glaubens- oder Offenbarungserlebnis begrifflich wiederzugeben, und daher wegen ihrer Unzulänglichkeit einer beständigen Wandlung und Weiterentwicklung, auch in ihrem wesentlichen Gehalt, unterworfen sind. Seine ausgesprochene Vorliebe für die Modernisten deutet in die gleiche Richtung. Freilich mischt er in seine Ausführungen hinwiederum Gedanken, die wenigstens auf den ersten Blick den Eindruck des Relativismus zu mildern scheinen; so wenn er darauf hinweist, daß sich in die theoretischen Ausdrücke hier auf Erden immer etwas menschliche Unvollkommenheit einschleicht und die Lehrformulierungen der Kirche die göttliche Wahrheit nur in irdischen Gefäßen enthalten. „Menschliche Formulierungen“, so bemerkt er¹, „sind niemals vollkommen oder vollständig, sondern immer nur annäherungsweise richtig, wenn es geht um Gottes Wesen und das Geheimnis der Erlösung.“ Das können auch die Katholiken, die in Gott den unbegreiflichen Gott, den *Deus incomprehensibilis* anbeten, zugeben oder richtig verstehen². Aber der Sinn wird wohl hüben und drüben ein sehr verschiedener sein.

¹ Svensk Teologisk Kvartalskrift 1927, 339; Eiche 1928, 119.

² 1 Kor. 13, 9 12; S. Augustinus: „Si enim comprehendis, non est Deus“ (Serm. 117, c. 3, n. 5; ML 38, 663); De Trinit. I. 5, n. 10 (ML 42, 918); S. Thomas, In lib. Boëthii de Trinit. q. 1, a. 2 c. et ad 1; q. 6, a. 3 c.

In der Sache dürfte Söderblom mit seinem Landsmann Prof. Pfannenstill (Lund) übereinstimmen, der sich dahin aussprach: „Nach protestantischer Auffassung formt jede neu-gewonnene Erfahrung die schon vorhandenen (Glaubensformeln) um. So hat auch Luther das Apostolikum nicht nur in die Sprachform der Reformation umgeprägt, sondern auch einer neuen Christusauffassung darin Ausdruck gegeben.“¹ Auf den gleichen Sinn dürfte auch die „relative“ Unterscheidung hinauslaufen, die Söderblom hinsichtlich des Glaubens aufstellt zwischen Inhalt (*fides qua creditur* = Fiduzialglaube, dem die Rechtfertigung verdankt wird) und Ausdruck (*fides quae creditur* = Glaubenslehre, Glaubensformeln, Deutung der Glaubenserfahrung). Nur die *fides qua creditur* ist wesentlich, bei allen (Christen) die gleiche und die Grundlage der einen Kirche Christi, deren Einheit trotz und in allen Spaltungen besteht. Dagegen ist die *fides quae creditur* unwesentlich, mannigfaltig, wandelbar und die Grundlage der verschiedenen, geschichtlich gewordenen und werdenden Kirchengemeinschaften, die daher nur relative Bedeutung und Berechtigung haben.

In jüngster Zeit ist besonders die Frage gestellt und verschieden beantwortet worden, ob Söderblom an die Gottheit Christi im Sinne des Nicaenum glaube. Es sind aus seinen zahlreichen Schriften Stellen beigebracht worden, die auf eine glatte Leugnung dieses Dogmas hinauszulaufen scheinen. Andererseits gibt es doch auch Stellen, die nur schwer ohne diesen wenigstens gefühlsmäßig festgehaltenen Glauben verstanden werden können. Es fehlt aber bisher über die Theologie Söderbloms eine zusammenfassende Darstellung, die sein gesamtes Schrifttum berücksichtigt.

Es ist im ganzen recht schwierig, die Glaubenslehre Söderbloms auf eine klare Formel zu bringen². Dies ist um so

¹ Protestantische Rundschau 1927, 211; vgl. auch Heiler 275 293/94; DCU 136.

² In der Pariser Zeitschrift „Les Nouvelles Religieuses“ (August bis Oktober 1927) hat der schwedische Konvertit Bertil Bodström die Theologie Söderbloms einer sehr scharfen Kritik unterzogen, die aber rein negativ gehalten ist und in ihren Behauptungen und Belegen der Nachprüfung sehr bedürftig scheint. Auch der ähnlich gerichtete Aufsatz in „La Croix“ (Paris, 9. August 1927), der in die katholische Presse Deutschlands über-

schwieriger, als er oft andere sprechen läßt, ohne Ja oder Nein zu ihren Ansichten zu sagen, und somit alles in der Schwebe bleibt. So z. B. wenn er bemerkt: „Doch dürfte wohl der Satz (des Papstes), daß der Sohn ausdrücklich seine Kirche auf Erden habe gründen wollen, nicht allgemeine Zustimmung finden. Aber dabei handelt es sich vielleicht um eine Verschiedenheit der Ausdrucksweise.“¹ Möglich, daß sich die verfließende Rede- und Schreibweise Söderbloms in dogmatischen Fragen daraus erklärt, daß er selbst noch in allen diesen Dingen ein Suchender ist. Wallau (96 f.) urteilt über ihn: „Wir glauben feststellen zu dürfen, daß weder der Dogmatismus des ‚Positiv‘ noch der Dogmatismus des ‚Liberal‘ für ihn Wert hat. Er ist über derartige Bindungen hinausgeschritten zu einer religiösen Einstellung, die im übrigen seinem konfessionellen Luthertum keinen Abbruch tut.“ Sonderlich klar ist dies gewiß nicht. Aus der Schrift von P. Katz² läßt sich ebenfalls kein klares Bild der Theologie oder gar der Christologie Söderbloms gewinnen; sie handelt mehr von Luther als von Christus. Bemerkenswert ist aber das Urteil über seinen Helden: „Systematiker und Denker in erster Linie ist er nicht. Er schaut Bilder, Wesenheiten, Entwicklungen, Gestalten und Symbole, Persönlichkeiten und Charaktere. Das spricht sich auch in der Formgestaltung seiner Schriften aus“ (S. 13).

Bei alledem wird man gut tun, zu beachten, daß zum Unterschied von den Katholiken die Protestanten nicht an scharfe, dogmatische Formulierungen gewohnt sind. Ihre Fragestellung richtet sich im religiösen Bereich weit weniger auf die objektive Sphäre des Seienden (was Gott oder Christus an sich ist) als auf die Bedingungen des subjektiven Heils (was Gott oder Christus für den Gläubigen ist). Viele Protestanten würden daher in Verlegenheit geraten, wenn man sie spitz vor die Frage stellte, ob sie an die Gottheit Christi im moralischen

ging, scheint wenig glücklich gewesen zu sein. Sachlich, aber im Endurteil zurückhaltend, A. Brunner in: „Allgemeine Rundschau“ (München), 12. Mai 1928, 294—296; schärfer nach Inhalt und Form G. Weschle in: „Augsburger Postzeitung“ Nr. 123 vom 30. Mai 1928.

¹ „Stockholms-Tidningen“ vom 31. Januar 1928; „Kritische Stimmen“ 25; Eiche 1928, 146.

² Nathan Söderblom. Ein Führer zu kirchlicher Einheit, Halle 1925.

oder physischen Sinne des Wortes glaubten. Sie ziehen es lieber vor, diese Frage unentschieden zu lassen oder der persönlichen Auffassung der einzelnen anheimzugeben. Die schleierhafte Sprache, die Söderblom bei der Behandlung der tiefsten, entscheidenden Geheimnisse des Christentums anwendet, scheint mit Bewußtsein gewählt, und darum wird jeder Versuch, ihn durch Drängen und Fragen zu deutlicherer Stellungnahme zu bewegen, aussichtslos sein und das gewollte Dunkel nicht aufhellen.

In einer Zuschrift vom 6. Dezember 1927 an die „Germania“ verwahrt sich Söderblom ausdrücklich dagegen, eine bloße Gefühlsreligion zu lehren oder die kirchlichen Zeremonien als „angenehme Fiktionen“ zum Zwecke der Erbauung zu betrachten; er habe im Gegenteil den objektiven Charakter der Gottesoffenbarung und Religion überhaupt betont¹.

In der gleichen Zuschrift bemerkt er auch: „Völlig falsch ist es, daß ich alte kirchliche Zeremonien eingeführt habe... Ich habe nichts eingeführt, nichts geändert, nur als Diener der Kirche vollzogen, was zu unserem heiligen Erbe gehört und was meine Vorgänger nach derselben Regel ausgeführt haben vor mir.“ Indessen bleibt doch bestehen, daß Söderbloms Vorgehen in dieser Hinsicht von nicht wenigen seiner schwedischen Glaubensgenossen anders beurteilt und empfunden wird. So schrieb die Stockholmer Zeitung „Dagens Nyheter“ (18. August 1925) nach der Bischofsweihe in Upsala unter der Überschrift „Circenses“: „Die schwedische Staatskirche gibt gegenwärtig ihrer Herde mehr Schauspiele als Brot. Die obere Leitung der schwedischen Staatskirche offenbart... eine stets zunehmende Vorliebe für Paraden und Kostüme... In Wahrheit, gibt es nicht hier in unserm Lande eine katholische Gefahr? Aber sie kommt nicht von den Katholiken; sie kommt von den schauspielernden Protestanten, die den Äußerlichkeiten eine solche Bedeutung beilegen, daß Geist und Sache sich verflüchtigen. Volkskirche oder Theaterkirche? Das ist hier die Frage.“

Wenn Söderblom immer wieder die Glaubensformulierungen zurücktreten läßt, um die entscheidende Bedeutung der Liebe (Life and Work) zu betonen, und sich für dieses Verfahren auch auf die Fragen Christi im Weltgericht (Matth. 25, 34—46) beruft, so hätte er beachten sollen, daß die „*analogia fidei*“, d. h. die Rücksicht auf den Zusammenhang der Offenbarungslehren, es nicht gestattet, einzelne Stellen der Heiligen Schrift ohne Hinblick auf andere auszulegen oder zu pressen. Es geht also nicht an, im Neuen Testament die zahlreichen Stellen zu ver-

¹ Vgl. „Tägliche Rundschau“ Nr. 120/21 vom 11. März 1928, Beilage (Eiche 1928, 245); „Augsburger Postzeitung“ Nr. 67 vom 31. März 1928, Nr. 77 vom 1. April 1928 (= „Germania“ Nr. 208 vom 4. Mai 1928) und Nr. 118 vom 23. Mai 1928.

nachlässigen, die von der Notwendigkeit und Bedeutung des Glaubens sprechen¹. Es ist einseitig und daher falsch, zu sagen, daß wir im Gericht nur nach dem Glauben oder nur nach der Liebe gefragt werden; denn wir sind sowohl der Wahrheit als der Liebe verpflichtet. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Entscheidung im Gericht nach dem Gewissen des einzelnen erfolgt, nicht nach der „Quantität“ der geglaubten Wahrheiten oder der vollbrachten Werke.

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß die starke Betonung der werktätigen Liebe, wie sie in der Stockholmer Bewegung zum Ausdruck kommt, einen merkwürdigen Wandel innerhalb des Protestantismus bedeutet. Jahrhundertlang hat man von protestantischer Seite der katholischen Kirche ihre „Werkheiligkeit“ vorgeworfen und das ganze Gewicht auf den Glauben gelegt². Jetzt soll es dagegen nicht mehr auf den Glauben, sondern fast einzig auf den Erweis des Glaubens durch die Liebe ankommen. So sind wir Katholiken nun genötigt, gegen diesen Protestantismus die Bedeutung des Glaubens zu verteidigen. *Medio tutissimus ibis*.

Oft ist gefragt worden, wie Söderblom zur katholischen Kirche stehe. Seine diplomatische Natur, die immer einen versöhnlichen Ausgleich einer scharfen Stellungnahme vorzieht, macht eine Beantwortung nicht ganz leicht. Von Haus aus Religionswissenschaftler, ist er mit einem feinen Einfühlungsvermögen in die verschiedenen Religionen ausgestattet und empfindet keinerlei Schwierigkeit, auch die Frömmigkeitswerte der katholischen Religion anzuerkennen. Als er im Mai 1923 an der Münchener Universität drei Gastvorlesungen über „Die Frömmigkeitstypen der christlichen Konfessionen“ hielt, war es für die konfessionell gemischte Zuhörerschaft eine Überraschung, daß der lutherische Erzbischof selbst für die Aszese und Mystik des hl. Ignatius von Loyola Worte fand, die von aufrichtigem Einfühlen in eine ihm doch ferne und fremde Welt zeugten³. Auch vermeidet Söderblom, zumal wenn er zur Weltöffentlichkeit spricht, nach Möglichkeit theologische Polemik. Aber da

¹ Mark. 16, 16; Joh. 3, 18; Röm. 1, 17; Gal. 2, 16; 3, 11; Hebr. 11, 6.

² In den Werken Luthers ist zu lesen: „*Maledicta sit caritas, quae servatur cum iactura doctrinae fidei. . . . Sinamus igitur eos amplificare concordiam et caritatem christianam, nos contra amplificamus maiestatem verbi et fidem*“ (Comment. in Epist. ad Gal. c. 5, 9; Weimarer Ausgabe 40 II 47 48). Diese Schrift stammt aus dem Jahre 1535.

³ Vgl. Przywara in: Stimmen der Zeit 105 (1923) 476 f.

die katholische Kirche es ablehnt, ihre Dogmen zu relativieren, so ist der Gegensatz von selbst gegeben, und dies ist die Stelle, an der sich sein scharfer Widerspruch gegen Rom immer aufs neue entzündet und ihn zu Äußerungen verführt, die zu seiner sonst maßvollen Sprache nicht zu passen scheinen.

So schreibt er in „Stockholms-Tidningen“¹: „Ebenso bereit wie Rom ist, allerhand Neuerungen aufzunehmen, welche die Macht des Papstes erhöhen und der Kirche die Gunst der viele Götter anbetenden (schwedisch: mångguddyrkande) und primitiv religiösen Menge sichern, ebenso bemüht ist Rom, alles abzuweisen, was geeignet sein könnte, den Gesichtskreis zu erweitern, die persönliche Selbständigkeit zu erhöhen und den Griff der Kirche auf die Menschenseelen zu schwächen.“

Es mag hier angemerkt werden, daß sich in den Schriften Söderbloms viele Verzeichnungen und Mißverständnisse der katholischen Lehre finden. Als ein Beispiel sei angeführt, daß er, gegen Rom polemisierend, erwähnt „die Lehre von der unbefleckten Geburt (sic!) Marias von der Mutter Anna, eine Lehre, die ja nicht die geringste Andeutung hat in der Schrift und die, wenn der Gedankengang zu Ende geführt wird, auch führen dürfte und in Zukunft einmal führen wird zu einem Dogma von der unbefleckten Geburt der Mutter Marias von Marias Großmutter usw.“² Nicht nur der katholische Laie, auch der katholische Theologe wird sich bei diesen Worten verwundert fragen, was Söderblom damit hat sagen wollen und was er sich eigentlich unter der Lehre von der „unbefleckten Geburt Marias von der Mutter Anna“ gedacht hat. In einer andern Schrift³ spricht er in gleicher Weise von dem katholischen „Dogmensystem, das ja u. a. noch zu unsrer Väter Zeit um die Lehre von einem Naturwunder auch bei der Geburt des Marienkindes aus Jesu Großmutter Anna vermehrt wurde.“ Ob er wohl je den Wortlaut der Definition über die unbefleckte Empfängnis Marias gelesen hat?⁴

Die scharfe Frontstellung des Gelehrten gegen die katholische Kirche läßt die Frage als berechtigt erscheinen, ob sich nicht darin die innersten Gedanken seiner Seele und die treibende Kraft seiner ruhelosen Tätigkeit offenbaren.

Am 6. November 1912, also längst vor „Stockholm“ und irgend einer Stellungnahme Roms dazu, sagte Söderblom in der Gustav-Adolf-Kapelle zu Lützen: „Gustav Adolf gehört zu den Vorboten ökumenischer Gesinnung in der Christenheit. Und sein Werk zeigt, daß das für Menschaugen Unmögliche mit Gottes Hilfe Wirklichkeit werden kann. Darum mögen wir

¹ 1. Februar 1928; vgl. „Kritische Stimmen“ 31; Eiche 1928, 153.

² „Stockholms-Tidningen“ vom 31. Januar 1928. An beiden Stellen steht im schwedischen Text: „obefläckade födelse“ (unbefleckte Geburt), nicht: „unbefleckte Empfängnis“, wie „Kritische Stimmen“ (21) übersetzen.

³ Zur religiösen Frage der Gegenwart (Leipzig 1921) 15.

⁴ Vgl. Denzinger, Enchiridion¹⁷ (1928) n. 1641; Mirbt, Quellen usw. Nr. 596.

hier im Kreise von Glaubensbrüdern vorwärts schauen, dem Tage entgegen, wo evangelisches Zusammengehörigkeitsgefühl, unbeschadet der Treue gegenüber dem geistigen Erbe und der Eigenart jedes einzelnen, sich so stark ausgewachsen und auch nach außen hin einen solchen Ausdruck gefunden hat, daß neben dieser evangelischen Katholizität, d. h. Allgemeinheit, jede kirchliche Verstocktheit, auch die umfassendste, sich selbst als sektiererische Abgrenzung verurteilt. Mit solchem Streben huldigt man recht dem Andenken des großen Königs, und der Kampf und der Sieg des Glaubens setzt sich fort in der Welt.“

So zu lesen in Söderbloms Schrift „Svenska Kyrkans kropp och själ“¹. In derselben Schrift S. 159 findet sich der gleiche Gedanke noch schärfer ausgesprochen: „Doch bleibt die ernste Frage der Geschichte: ‚Schweden, bist du bereit, noch einmal Schutz und Trutz zu sein für die Freiheit des evangelischen Glaubens?‘ Und dieselbe Frage ergeht darüber hinaus an die ganze evangelische Christenheit: ‚Bist du auf dem Weg, ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und eine evangelische Katholizität zu schaffen, so stark, daß Rom eines Tages dasteht als das, was es in Wirklichkeit ist, als eine Sekte, die sich von der Groß-Christenheit abgrenzt?‘“

Diese Worte, die gewiß keinen Freund der katholischen Kirche verraten, lassen sich nicht als gelegentliche Entgleisungen bezeichnen, da sie mit späteren, klaren Äußerungen übereinstimmen. Nach ihnen könnte man zu dem Schluß kommen, daß für Söderblom der letzte Sinn auch der Stockholmer Konferenz von vornherein eine große gemeinsame Kundgebung des Weltprotestantismus gegen Rom sein sollte. Wenn ja, dann ist die Konferenz ihm hierin nicht gefolgt, oder man müßte sagen, daß sie ihre wahre Gesinnung sehr sorgfältig verhüllt habe.

5. Die Haltung der Konferenz zur katholischen Kirche

In Stockholm war die katholische Kirche offiziell nicht vertreten. Nur als Beobachter oder Berichterstatter hatten sich einige Katholiken eingefunden, deren Anwesenheit bemerkt (D 703; E 727) und, wie es scheint, nicht unangenehm empfunden wurde. Aber die katholische Kirche war in Stockholm insofern unsichtbar zugegen, als die Weltkonferenz sowohl in ihren Vorbereitungen als auch in ihren Verhandlungen wieder-

¹ Der schwedischen Kirche Leib und Seele (Stockholm 1916, Norstedt) 112.

² Vgl. in der „Augsburger Postzeitung“ (Nr. 37 vom 14. Februar 1928) den Aufsatz: „Sigrid Undset und Nathan Söderblom.“ Zu alledem ist das Urteil Heilers (IKZ 1928, 104) bemerkenswert: „Es gibt keinen protestantischen Kirchenmann, welcher der römischen Kirche mit größerer Liebe und Bewunderung gegenübersteht, als der Erzbischof von Upsala.“

holt ihre Aufmerksamkeit auf die große Mutterkirche Roms lenkte. Im Folgenden seien aus dem Amtlichen Bericht die einschlägigen Stellen hervorgehoben, die ein besonderes Interesse beanspruchen dürften.

Über die Versuche, eine Teilnahme der katholischen Kirche an der Konferenz herbeizuführen, berichtet die geschichtliche Einleitung mit bemerkenswerter Kürze:

„Der Wunsch, daß die Konferenz alle christlichen Gruppen umfassen solle, wurde (auf der Vorbereitenden Konferenz in Hälsingborg [Schweden] 12.—15. August 1922) aufs neue entschieden betont. Was die römisch-katholische Kirche betrifft, so wurde berichtet, „daß vonseiten der Bischöfe von Seeland, Christiania und Upsala auf eigene Verantwortung hin Schritte getan worden seien, um die Haltung dieser Kirche bezüglich einer Zusammenarbeit mit der Konferenz zu erkunden, und daß die erhaltenen Antworten keine Veranlassung gäben für eine weitere Aktion. Dokumente und Berichte von anderer Seite bestätigten dieses Urteil. So wurde eine weitere Aktion in dieser Frage nicht für nötig gehalten“ (D 8; E 9).

In diesen knappen Andeutungen kann man eine taktvolle Zurückhaltung sehen, die ein näheres Eingehen auf diese Frage im Amtlichen Bericht vermeiden will. Jedenfalls geht aus ihnen hervor, daß Verhandlungen stattgefunden haben, deren Einzelheiten, soweit sie bekannt geworden sind, später noch zur Sprache kommen sollen.

Der Vorgang ist vermutlich folgender gewesen. Ehe der Vorbereitende Ausschuß daran ging, dem Vatikan eine offizielle Einladung zu schicken, wurde inoffiziell durch die drei skandinavischen Bischöfe in Rom sondiert, wie die Kurie sich zu einer etwaigen Einladung stellen würde. Diese Sondierung ergab, daß Rom bei allem Wohlwollen für die praktischen Bestrebungen der Konferenz sich an ihr nicht beteiligen würde. (Der Hinweis, daß Dokumente und Berichte von anderer Seite dieses Urteil bestätigt hätten, bezieht sich offenbar auf die Verhandlungen zwischen Faith and Order und Rom.) Daraufhin unterblieb eine offizielle Einladung. So erklärt es sich, daß zwei verschiedene Versionen umgingen, von denen die eine die Einladung zur Stockholmer Konferenz an den Vatikan bejahte, die andere sie leugnete¹.

¹ Es handelt sich hier um die Einladung zur Stockholmer Konferenz; denn zur „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“ (d. h. zur Genfer Vor-konferenz) hat, wie wir sehen werden, der Vatikan eine offizielle Einladung erhalten.

Diese Darstellung, die sich aus dem Amtlichen Bericht zu ergeben scheint, ist nun in Einklang zu bringen mit den Verhandlungen, die im August 1920 in Champel bei Genf über die Einladung der römisch-katholischen Kirche stattgefunden haben (vgl. oben S. 47) und die durch eine neuerliche Mitteilung Söderbloms in der Stockholmer Zeitung „Nya Dagligt Allehanda“ vom 29. Januar 1928 eine recht grelle Belichtung erfahren haben¹. Danach sind die erwähnten Erörterungen in Champel recht ausgedehnt gewesen und von manchen Seiten in einem Geist geführt worden, der kaum als liebevoll oder „ökumenisch“ bezeichnet werden kann, sondern von Abneigung und Überheblichkeit gegenüber Rom erfüllt war. Schließlich habe man sich aber mit allen Stimmen gegen eine für die Einladung Roms entschieden. Söderblom erinnert dann an die „Ablehnung dieser aufrichtigen Einladung“ durch Rom. Daher muß man annehmen, daß nach August 1920 zwischen „Stockholm“ und Rom ein mündlicher oder schriftlicher Gedankenaustausch erfolgte, über den aber nichts an die Öffentlichkeit gedrungen ist.

In der ersten Rede der ersten Sitzung, deren Beratungsgegenstand die Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan war, erwähnte der französische Theologe Wilfred Monod auch die katholische Kirche mit folgenden Worten:

„Leider hat die päpstliche Kirche die Beteiligung abgelehnt. Sie ist also bei der gegenwärtigen Zusammenkunft tatsächlich nicht vertreten. Aber wir sind überzeugt, daß sie im Geiste mit uns ist. Indem sie die an sie ergangene Einladung zurückwies, ist sie der intransigenten Haltung treu geblieben, die ihre dogmatischen Voraussetzungen ihr auferlegen. Aber sie hat das geheiligte Ziel, wonach wir mit voller Hingabe und ernstem Nachdenken ringen, nicht mißbilligt. Dieses Ziel entspricht ja dem tausendjährigen Traum des römischen ‚Katholizismus‘, der niemals die Vision aufgegeben hat, die aus dem Hohenpriesterlichen Gebete leuchtet: ‚Eine Herde, ein Hirt‘“ (D 124; E 61).

„Im Geiste verbunden mit Männern wie Chrysostomus und Origenes, wie Pascal und Franz von Assisi, wie Luther und Livingstone, wollen wir uns wenden an unsere getrennten Brüder (*vers nos frères séparés*), die römischen Katholiken, deren Platz unter uns leer geblieben ist, aber deren geistige Gegenwart wir erfahren haben. Wir wollen es zum Ausdruck bringen, daß ihre abwartende Haltung uns schmerzt, und daß ihre Ab-

¹ Vgl. „Deutsch-Evangelische Korrespondenz“ (Nr. 6 vom 8. Februar 1928, Beilage), die den Aufsatz Söderbloms in Übersetzung bringt.

sonderung, wenn sie endgültig wäre, die Bekundung des Glaubens und der Liebe schwächen könnte, die in den Ängsten der Gegenwart der gesamten Christenheit sich als notwendig aufdrängt für das Heil der Menschheit. Der römische Katholizismus ist in der Vergangenheit der Vorkämpfer für den ‚katholischen‘ und den universalen Gedanken gewesen. Möge er auch in Zukunft treu bleiben der glorreichen, verheißungsvollen Haltung, die der unvergängliche Ruhm seiner besten Führer war!¹

Trotz dieser ehrenden und werbenden Worte ist zu beachten, daß gerade der französische Protestantismus wohl im weitesten Maße dem Rationalismus verfallen ist und daher innerlich einer positiven Einheit der Kirche in Bekenntnis und Verfassung am meisten widerstrebt. Daß aber die Katholiken trotz ihres Fernbleibens von Stockholm unbehindert und bereit sind, in praktischer Liebestätigkeit mit den andern zusammenzuarbeiten, wird weiter unten gezeigt werden.

In dem Vorentwurf zur „Botschaft“ war ein Abschnitt enthalten, der sich an die römisch-katholische Kirche richtete. Dieser Abschnitt wurde gestrichen. Warum? Heiler (125 148), der selbst die Streichung mißbilligt, gibt als Grund an, „weil man die Befürchtung hegte, ein Ausdruck des Bedauerns über die Nichtteilnahme der päpstlichen Kirche könne als Verneigung vor ihr gedeutet werden“. Söderblom² aber schreibt: „Das Motiv ist bezeichnend. Der Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses (Dr. Kapler) und mehrere mit ihm meinten, daß eine Erwähnung des Ausbleibens Roms in Stockholm, in welcher Form auch, auf römisch-katholischer Seite als Kritik bezeichnet werden könnte. Man hob hervor, wie achtungsvoll würdig und positiv und christlich römische Katholiken in Deutschland über die kommende Stockholmer Konferenz sich geäußert hätten, und man wollte nicht, daß der „Botschaft“ irgendwie ein Mangel an christlichen und brüderlichen Gefühlen gegenüber den Jüngern des Heilandes in der römischen Gemeinschaft nachgesagt werden könnte.“

¹ Die Übersetzung von D 130 und E 69 ist hier nach dem ursprünglichen französischen Text verbessert. Die Schlußworte lauten: „Le romanisme s'est porté champion, dans le passé, de l'idéal ‚catholique‘ et de l'idéal universaliste; qu'il reste fidèle, dans l'avenir, aux anticipations glorieuses qui furent l'impérissable honneur de ses meilleurs guides“ (Le Christianisme social 1925, 880).

² „Nya Dagligt Allehanda“ vom 29. Januar 1928; „Kritische Stimmen“ 12.

Der gestrichene Passus lautet in dem Entwurf von Wilfred Monod, ganz entsprechend seiner eben erwähnten Rede: „Die Veranstalter des Stockholmer Konzils hatten beschlossen, die drei großen Teile (sections) der allgemeinen Christenheit zu versammeln: die griechische Katholizität, die römische Katholizität und die protestantische Katholizität. Unglücklicherweise hat die Kirche von Rom die an sie gerichtete Einladung abgelehnt; aber wir sind dankbar, zu wissen, daß die Gebete des Papstes zugesichert sind unseren Anstrengungen zu einem geheiligten Ziele hin, das dem universalistischen oder katholischen Ideale entspricht, dem Ideale, das in dem Hohepriesterlichen Gebete ausgesprochen ist: eine einzige Herde, ein einziger Hirt. Es ist gewiß, daß die römische Kirche in der Zukunft brüderlich mitarbeiten könnte an den Bestrebungen, die sich in den Ängsten der gegenwärtigen Stunde der ganzen Christenheit für das Heil des Menschengeschlechtes aufdrängen.“¹

Einen ernsten Appell an die katholische Kirche richtete in der sechsten öffentlichen Sitzung der Bischof Charles Brent (Buffalo) von der amerikanischen Episkopalkirche, als er seinen eindringlichen und ergreifenden Protest gegen den Krieg erhob:

„Da ist eine volkreiche ehrwürdige Kirche, deren Sitz in unsrer Konferenz unbesetzt geblieben ist. Als sittliche und geistliche Großmacht zur Förderung des internationalen Friedens und guten Einvernehmens der Völker betrachtet, erscheint die römisch-katholische Kirche als ein nur halb erwachter Riese. Wie bei den protestantischen Kirchen, so bemächtigt sich in Kriegszeiten der Nationalismus auch ihrer Anhänger und läßt sie sich gegenseitig auf das tödlichste bekämpfen. Mag sie ihre Gemeinschaft uns auch vorenthalten, die Verantwortung verbleibt ihr, ihren ungeheuren Einfluß in die Wagschale zu werfen gegen den Krieg und für den Frieden, und zwar mit der gleichen Entschiedenheit, mit der sie sonst in theologischen und kirchlichen Angelegenheiten spricht und handelt. Ob los von uns oder mit uns zusammen, wir betrachten sie hier als Bundesgenossin. Und was jene kirchliche Zaghaftheit und Erfolglosigkeit betrifft, so ist sie mit der übrigen Christenheit in gleicher Verdammnis“ (D 216; E 181 f.).

Da der tiefgläubige und edle Bischof in diesen Worten sicherlich keine unbegründete Anklage gegen die katholische Kirche erheben wollte, so verstehe ich sein Bild von dem nur halb erwachten Riesen in dem Sinne, daß die katholische Kirche wohl in ihrem Haupte ihre Stimme gegen den Krieg und für den Frieden erhoben hat², aber in ihren Gliedern oftmals einem unchristlichen Nationalismus erlegen ist. In diesem Sinne ver-

¹ Le Christianisme social 1925, 886; Journet 17. Vgl. den endgültig angenommenen Text in der „Botschaft“ I 2 (Anhang IX).

² So sagte in Stockholm Sir Henry Lunn (D 331; E 334): „In dem letzten großen Konflikt hat der Papst sein Bestes getan, wenn man die ihm gesteckten politischen Grenzen bedenkt.“

standen, hat der Redner die volle Wahrheit gesagt, und es ist an den Katholiken, daraus die entsprechende Nutzenanwendung zu ziehen.

Bei dem Schlußgottesdienst am 30. August in Upsala hielt Erzbischof Söderblom, anknüpfend an das Sonntagsevangeli-um (Mark. 7, 31—37) der schwedischen Kirche¹, seine oft erwähnte Ephphata-Predigt über die Aufgeschlossenheit für den Ruf Gottes. In dieser Predigt sind auch die Worte enthalten: „Zwei sind hier versammelt: Johannes, der Apostel der Innigkeit und der Beschaulichkeit, . . . Paulus, der größte Apostel des Heilands, . . . der dritte, Petrus, des Jüngerkreises Sprecher, zögert noch“ (D 729). Es dürfte aber Söderblom schwer fallen, nachzuweisen, daß zwischen Petrus einerseits und Johannes und Paulus andererseits Glaubensunterschiede bestanden haben wie zwischen Stockholm und Rom. Daher das Zögern des Petrus. Wo wirklich Johannes und Paulus vereint sind, wird Petrus nicht zögern, sich einzufinden.

Auch sonst geschah in den Verhandlungen der Konferenz noch häufig der katholischen Kirche Erwähnung, aber meist nur in ganz kurzen Andeutungen, um entweder ihre Abwesenheit zu bedauern oder aber den Gegensatz gegen ihre Lehre und Praxis zu betonen². Doch war man offenbar bemüht, verletzende Ausfälle gegen die katholische Kirche, wie sie auf protestantischen Tagungen leicht vorkommen, zu vermeiden. Selbst Hof- und Domprediger D. Doehring, der sonst starke Töne gegen Rom liebt, hat in Stockholm ganz manierlich gesprochen (D 364 ff.). Freilich, ganz ist es nicht gelungen, die gebotene Zurückhaltung zu beobachten, und so sind einige Entgleisungen und manche Schiefheiten unterlaufen, die sich als „Schönheitsfehler“ bemerkbar machen³.

Der ärgste Fehlgriff geschah in der Rede des russischen Professors Glubokowsky (D 626; E 645), deren Inhalt und Ton

¹ Es war der 13. Sonntag nach Pfingsten. Nach der römischen Liturgie fällt das genannte Evangelium von der Heilung des Taubstummen auf den 11. Sonntag nach Pfingsten.

² Kurze Hinweise auf die katholische Kirche finden sich: D 308 359 377 397 405 449 450 452 510 512 565 566 583 592 646 658 703.

³ Man soll daher nicht sagen, es sei in Stockholm kein Wort gegen Rom gefallen.

gewiß nicht in den Rahmen einer auf praktische Zusammenarbeit der Kirchen gestimmten Konferenz passen. So anschaulich und erhebend der Redner die orthodoxe Frömmigkeit zu schildern versteht, so unangebracht und geschmacklos sind seine höchst einseitigen Ausfälle gegen die katholische Kirche. Abgesehen davon, daß er in der römisch-katholischen Organisation hauptsächlich den „gut klappenden Mechanismus“ (D 631; E 653) sieht, sagt er wörtlich: „Proselytenmacherei in rein pharisäischer Form ist im modernen römischen Katholizismus zu einer Art von Krankheit geworden, und die Bekehrung des ganzen Universums zu den Füßen des Römischen Stuhles ist die gleißende Vision und der süße Traum des gegenwärtigen¹ Papsttums geworden. Von den Zielen solcher Visionen ist keine einzige christliche Konfession ausgenommen. Sie alle stellen das gegebene Feld notwendiger katholischer Missionspraxis dar, als wären sie rein heidnisches Gebiet“ (D 632; E 654). Zu dem letzteren Ausspruch vergleiche man die Worte des Papstes Pius XI. über die orientalischen Kirchen in seiner Ansprache vom 9. Januar 1927: „Die Teile, die sich von einem goldhaltigen Felsen losgelöst haben, sind auch selbst goldhaltig. Die ehrwürdigen orientalischen Christenheiten bewahren eine derartig verehrungswürdige Heiligkeit der Dinge, daß sie nicht nur alle Achtung verdienen, sondern auch volle Sympathie.“²

Die Rede Glubokowskys ist nach der alten unfruchtbaren Schablone gehalten, sich über wirkliche oder angebliche Fehler des andern zu entrüsten und von den eigenen zu schweigen. Es liegt mir gänzlich fern, das leugnen oder entschuldigen zu wollen, was von seiten der Katholiken an den Kirchen des Orients aus Unverstand oder Übelwollen gesündigt worden ist. Aber man kann alsbald die Gegenrechnung vorweisen. Hat der Redner nie etwas davon gehört, wie im alten Rußland unter Zustimmung und Mitwirkung der orthodoxen Geistlichkeit die Altgläubigen, die Katholiken und zumal die unierten Orientalen bedrückt und zwangsweise zur Orthodoxie „be-

¹ Als ob das Papsttum in der kirchlichen Unionsfrage jemals seinen grundsätzlichen Standpunkt gewechselt hätte!

² „L'Osservatore Romano“ vom 26. Januar 1927.

kehrt“ worden sind?¹ Gegenüber den Ungeheuerlichkeiten des „despotischen Zentralismus“ (D 635; E 658) im zaristischen Rußland wiegt das leicht, was der Redner gegen die katholische Kirche aus gewiß nicht unparteiischen Quellen vorzubringen weiß. Auch lehrt die Erfahrung von Jahrhunderten, daß mit solchen Reden dem Frieden und der Einheit in der Christenheit nicht gedient wird.

Im übrigen haben die orthodoxen Kirchen des Orients allen Grund, die Ursachen ihres heutigen Unglücks nicht nur bei den andern zu suchen. Hätten sie sich in der Vergangenheit nicht so störrisch gegen den Westen und zumal gegen die katholische Kirche gesperrt, dann wären sie schwerlich in ihre jetzige beklagenswerte Lage geraten; sie hätten mehr Halt gegen eine autokratische oder brutale Staatsgewalt in sich und am Papsttum gefunden. Aber wie es in Deutschland Protestanten gab, die lieber nach Versailles gingen, als daß sie einen erträglichen Frieden aus der Hand des Papstes angenommen hätten, so gibt es auch viele Orthodoxe, die es vorziehen, bolschewistisch oder türkisch zu Grunde zu gehen, als römisch gerettet zu werden.

In seiner Predigt über das Evangelium vom Pharisäer und Zöllner führt der ungarische lutherische Bischof Alexander Raffay die Vorstellung der alleinseligmachenden Kirche auf den Gedanken des Eigendünkels zurück (D 352). Doch reicht er uns, ohne es zu ahnen, genau auf derselben Seite die Waffe, um seinen Vorwurf oder sein Mißverständnis abzuwehren. Denn dort sagt er: „Das Christentum muß aus der unbestreitbaren Tatsache, daß es größere Werte besitzt als alle andern Religionen, nicht nur die Folgerung ziehen, daß es die absolute

¹ Belege für diese Verfolgungen und Bedrückungen finden sich reichlich bei Adrian Boudou, *Le St.-Siège et la Russie 1814—1883* I (Paris 1922) 213—278; II (Paris 1925) 146/47 205—305. Zankow (a. a. O. 124) erwähnt zwar die Missionstätigkeit der Orthodoxen zur „Wiedergewinnung der vielen russischen Sektierer“, hütet sich aber wohl, anzudeuten, auf welche Weise diese „Wiedergewinnung“ betrieben wurde. — Auch der heutige Kampf der Katholiken um ihre Rechte in Rumänien und Jugoslawien redet eine deutliche Sprache über die Duldsamkeit der Orthodoxen. „Quis tulerit Grachos de seditione querentes?“ Auch Protestanten erinnerten bei Gelegenheit der Stockholmer Konferenz an Beweise orthodoxer Intoleranz; vgl. CW 1925, 933 1184.

Religion ist, sondern auch, daß es der Apostel für die Gott und die Seligkeit suchenden Völker zu werden hat.“ Beruht nun etwa dieser Anspruch des Christentums auf absolute Geltung auch auf pharisäischer Überheblichkeit gegenüber den außerchristlichen Religionen? Wenn nicht, warum dann den Anspruch der katholischen Kirche, die einzig wahre Kirche Christi zu sein, als Pharisäismus auslegen? Damit soll nicht geleugnet werden, daß auch die Lehre von der alleinseigmachenden Kirche zu pharisäischer Selbstgerechtigkeit mißbraucht werden kann. Aber solcher Mißbrauch ist nicht im Wesen dieser Lehre begründet. „Dank sei dem Herrn, der mich aus Gnad' zur wahren Kirche berufen hat“, heißt es in einem bekannten katholischen Kirchenliede. Das ist die echte Gesinnung des Katholiken, die nichts von Geringschätzung oder gar Verachtung gegen Andersgläubige einschließt.

Wie die einzelnen Menschen vor Gott stehen, darüber sollen wir uns alle im Bewußtsein unserer Sündhaftigkeit eines Urteils enthalten. Darum sagt Papst Pius IX. in seiner Allokution vom 9. Dezember 1854: „Fern sei es, daß wir es wagten, der göttlichen Barmherzigkeit, die unendlich ist, Grenzen zu ziehen; fern sei es, daß wir die geheimen Ratschlüsse und Gerichte Gottes erforschen wollten, die ein tiefer Abgrund und für die menschliche Vernunft undurchdringlich sind... Ebenso ist für gewiß zu halten, daß diejenigen, die in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion befangen sind, deshalb vor Gottes Augen keine Schuld haben.“¹ In seiner Enzyklika vom 10. August 1863 an die Bischöfe Italiens schreibt derselbe Papst: „Es ist Uns und Euch bekannt, daß diejenigen, die in unüberwindlicher Unwissenheit über unsere heilige Religion befangen sind, aber das natürliche Sittengesetz und seine von Gott in alle Herzen eingeschriebenen Gebote gewissenhaft beobachten und, bereit zum Gehorsam gegen Gott, ein ehrbares und geordnetes Leben führen, mit Hilfe der göttlichen Erleuchtung und Gnade das ewige Heil erlangen können; denn Gott, der aller Gesinnungen, Herzen, Gedanken und Verhalten ganz durchschaut, wird in seiner Güte und Milde keineswegs irgend jemand der ewigen Strafe verfallen lassen, der keine freiwillige Schuld hat.“²

Die katholische Kirche unterscheidet also gewissenhaft zwischen objektiver Wahrheit und subjektiver Rechtschaffenheit oder Rechtfertigung und warnt nach dem Vorbilde Christi ihre Gläubigen nachdrücklich vor dem Sauerteig des Pharisäismus; sie erkennt auch außerordentliche Wege des Heils an, die

¹ Denzinger, Enchir. n. 1646/47.

² Ebd. n. 1677; vgl. auch Journet 48.

freilich nur für diejenigen gelten, die ohne schwere Schuld die Wahrheit der katholischen Kirche nicht erkannt haben¹.

Sodann hätte D. Mahling, Theologieprofessor an der Berliner Universität, die Gelegenheit der Weltkirchenkonferenz nicht benützen sollen, um die längst widerlegte Legende von der Entdeckung oder Wiedererweckung der Berufsidee durch Luther nochmals aufzutischen. Sich auf Karl Holl stützend, sagt er wörtlich: „Es entsteht die dem Mittelalter eigentümliche Auffassung, wonach der eigentliche heilige Stand der der Mönche und Priester ist. Sie sind in Gottes Nähe, während die andern nur die Leute des Kompromisses sind; sie können gleich die Heiligen und Vollkommenen werden, die andern sind nur die Geduldeten, die von dem Überfluß der Heiligkeit der Heiligen leben. Das war für alle einfachen Christen des Mittelalters ein schwerer Stand; sie waren die im letzten Grunde Mißachteten, die Unfreien, die auf dem halben Wege zum Stehenbleiben Verurteilten“ (D 294; E 270).

Diese ganze Auffassung ist längst durch die Arbeiten katholischer Gelehrten als unhaltbar dargetan²; auch bei seinem Glaubensgenossen Karl Dunkmann³ hätte sich Mahling eines Bessern belehren können. Es brauchte in der Tat nicht Luther zu kommen, um zu lehren, „daß das heilige Leben in der Erfüllung des göttlichen Willens besteht“; denn darüber war in der katholischen Kirche nie etwas anderes gelehrt worden. Mit allen katholischen Theologen legt Thomas von Aquin dar, daß die Vollkommenheit oder Heiligkeit des christlichen Lebens für alle Menschen in der vollkommenen Liebe zu Gott und dem Nächsten, und zwar wesentlich in der Erfüllung der göttlichen Gebote besteht⁴. Die evangelischen

¹ Als v. Martin in Lausanne auf diese Lehre der katholischen Kirche hinwies, fand er keinen Glauben; vgl. A. v. Martin, Die Weltkirchenkonferenz von Lausanne (Stuttgart 1928) 8 35.

² M. Grabmann in: Hist.-polit. Blätter 138 (1906) 1 ff. 89 ff.; Nik. Paulus in: Historisches Jahrbuch 32 (München 1911) 725 ff.; 45 (1925) 308 ff.; Zeitschrift für kath. Theologie 50 (Innsbruck 1926) 445 ff.; Mausbach, Die kath. Moral und ihre Gegner (⁵Köln 1921) 247 ff.; Haeßle, Das Arbeitsethos der Kirche (Freiburg 1923) 130 ff.

³ Die Lehre vom Beruf (Berlin 1922, Trowitzsch).

⁴ Summa theol. 2, 2, q. 184, a. 1—3.

Räte aber machen nicht die Vollkommenheit aus, sondern sind nur vorzügliche Mittel oder Wege zur Vollkommenheit¹. Daher kann es durchaus vorkommen, daß verheiratete Weltleute, wie Thomas² ausdrücklich beifügt, an persönlicher Heiligkeit höher stehen als Ordensleute. Die Wertverschiedenheit der Wege zum Ziele begründet also an sich weder einen Unterschied im Ziele noch auch in der subjektiven Vollkommenheit der einzelnen. Die evangelischen Räte geben demnach keinen berechtigten Anlaß zur Überhebung; sie würden vielmehr durch den Mangel an Demut völlig entwertet werden.

Wenn in der Literatur des Mittelalters von der christlichen Berufsidee selten die Rede ist, so erklärt sich das einfach aus der Tatsache, daß darüber damals — ebenso wie heute — in der katholischen Kirche keinerlei Unklarheit oder Meinungsverschiedenheit bestand. Über das Selbstverständliche aber wird nicht viel gesprochen. Erst die Kontroverse bringt die allgemeine Überzeugung zu scharfem Ausdruck. Wer das frische, übersprudelnde Volksleben des Mittelalters, das Selbstbewußtsein und die Blüte seiner Zünfte und dazu seine staunenswerte Freigebigkeit für Kirchen und kirchliche Kunst betrachtet, erhält nicht den Eindruck, als hätten sich damals die Laien nur als „Geduldete“ empfunden. Ja man möchte wünschen, daß wir heute etwas von dem gesunden, echt christlichen Berufsethos des Mittelalters besäßen.

Das Luther zugeschriebene Verdienst hinsichtlich der Berufsidee ist geschichtlich unhaltbar und sollte daher nicht immer wieder hervorgehoben werden. Man könnte sogar umgekehrt sagen, daß Luther durch seinen Kampf gegen die Verdienstlichkeit der guten Werke erst recht zur Säkularisation der Berufsarbeit beigetragen hat. Mit sicherem Taktgefühl hat ja auch der heutige Protestantismus ganz überwiegend die schroffe Lehre Luthers über die Rechtfertigung aus dem Glauben allein als praktisch bedenklich und unbrauchbar preisgegeben und sich damit um ein bedeutendes der katholischen Auffassung genähert.

¹ S. Thomas, Summa C. Gent. I. 3, c. 130: „Non quasi ipsae sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quaedam ad perfectionem.“

² Summa theol. 2, 2, q. 152, a. 4 ad 2; q. 184, a. 4 c.

Endlich sei noch eine Frage kurz berührt, die zwar nicht so sehr in Stockholm selbst, wohl aber in der Literatur über die kirchliche Einigung eine große Rolle spielt und oft zu Verwirrung und Erbitterung Anlaß gegeben hat. Es ist die Frage der Uniformität und des Gewissenszwanges. Man könnte auf sie eine Anspielung in der Rede des schwedischen Bischofs Eklund (Karlstad) sehen, der u. a. bemerkte: „Vor allem wissen wir recht gut, daß es wohl keinen radikaleren (gefährlicheren) Feind der christlichen Einheit gibt als die Art von Gewissenszwang, die autoritativ die Gleichheit will und die Frage dadurch zu lösen versucht, daß sie die Uniformität verlangt“ (D 323; E 317). Doch scheint der Redner nach dem ausführlicheren englischen Bericht mehr an herrische Eingriffe der Staatsgewalt in die Kirche gedacht zu haben.

Wie dem auch sei, es soll bei dieser Gelegenheit betont werden, daß auch die katholische Kirche jede Art von Geisteszwang ablehnt¹ und daß sie unter Glaubenseinheit keineswegs eine Einerleiheit oder Uniformität versteht, die der Eigenart der einzelnen und der Völker keinen Spielraum gestattet. Auch sie trägt dem alten Spruche Rechnung: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas“², und weiß sich in ihren Riten und Gebräuchen den Bedürfnissen der verschiedenen Zeiten und Nationen anzupassen. Die Frage des Geistes- oder Gewissenszwanges sollte daher aus den Verhandlungen über die kirchliche Einigung ausgeschaltet bleiben oder werden; denn kein verständig und christlich denkender Mensch hüben oder drüben tritt dafür ein, einen derartigen Zwang jetzt oder in Zukunft anzuwenden. Über die Vergangenheit aber, in der bekanntlich von beiden Seiten viel geirrt und gesündigt worden ist, sei offen gesagt: Es ist ein tragisches Verhängnis, daß die Katholiken mitgewirkt haben, protestantische Märtyrer zu schaffen und dadurch auf Jahrhunderte hinaus in der protestantischen Welt den Haß oder die Abneigung gegen die katholische Kirche zu festigen.

¹ Das Kirchliche Gesetzbuch (can. 1351) bestimmt: „Zur Annahme des katholischen Glaubens soll niemand wider seinen Willen gezwungen werden.“

² „Im Notwendigen Einheit, in Zweifelhafte Freiheit, in allem Liebe.“

Zweiter Abschnitt

LAUSANNE

1. Vorgeschichte und Programm¹

Bezeichnend für den innern und äußern Zusammenhang der einzelnen Einheitsbewegungen ist es, daß die „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“ ihre Entstehung oder doch Veranlassung der Edinburger Weltmissionskonferenz (Juni 1910) verdankt². Zwar waren auf dieser Konferenz alle Glaubens- und Verfassungsfragen grundsätzlich ausgeschlossen, aber den aus der ganzen Welt versammelten Missionaren drängte sich mit unwiderstehlicher Macht die Erkenntnis auf, daß die Glaubensspaltungen innerhalb der Christenheit das größte Hindernis für die Ausbreitung des Evangeliums seien. Wenn die christlichen Kirchengemeinschaften einander widersprechen und ein verschiedenes Evangelium verkünden, wie sollen dann die Heiden erkennen, wo das wahre Evangelium ist, da es nach allem Anschein die Christen selbst nicht wissen. Für diese Schwierigkeit bot die Verständigung über praktische Zusammenarbeit nur eine unvollkommene und leicht hinfällige Lösung, da die innern Gegensätze dabei bestehen bleiben. Es lag somit der Gedanke nahe, ob es nicht eine Möglichkeit gebe, die Gegensätze in Glaube und Kirchenverfassung zwischen den vielen Gemeinschaften, die sich nach Christus nennen, aufzuheben und die Einheit der Kirche Christi vor den Augen der ganzen Welt zur Darstellung zu bringen.

Aus solchen Erwägungen heraus entschloß sich der Anglikaner William T. Manning³, diese Frage vor die General-

¹ Vgl. dazu die ausführliche Einleitung von Sasse zum Amtlichen Deutschen Bericht über Lausanne. Der französische Bericht (*Foi et Constitution. Actes officiels*, vgl. oben S. 38) bietet fast nur eine wörtliche Übersetzung des englischen Berichts.

² L VII; Macfarland 18; Stimmen der Zeit 106 (1923/24) 105; „Der Geisteskampf der Gegenwart“ 1927, 416—418.

³ Er war damals (1910) Rektor (Oberpfarrer) an der Dreifaltigkeitskirche am Broadway in New York City; 1920 wurde er Bischof von New York (IKZ

konvention der amerikanischen Episkopalkirche zu bringen, die im Oktober 1910 in Cincinnati tagte¹. Er schlug vor, ein Komitee zu ernennen zur Prüfung der Frage, ob eine Konferenz aller christlichen Gemeinschaften möglich sei, die Jesus Christus als Gott und Erlöser des Menschengeschlechts anerkennen. Gegenstand der Verhandlungen sollten die Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung sein. Eine Einigung oder doch Annäherung wurde nicht von einem Verschleiern der bestehenden Gegensätze erhofft, sondern von einem vertieften Studium der Fragen, in denen Übereinstimmung und in denen Meinungsverschiedenheit herrscht.

Die Anregung Mannings fand günstige Aufnahme bei der Generalkonvention. Diese betraute ein Komitee mit der Ausarbeitung eines entsprechenden Berichts. In dem erstatteten Bericht, der in großen, aber deutlichen Strichen den ganzen Plan von „Faith and Order“ entwirft, heißt es:

„Wir glauben, daß die Zeit jetzt gekommen ist, da Vertreter der ganzen Familie Christi, geleitet vom Heiligen Geiste, bereit sein werden, zu einer Beratung über Fragen des Glaubens und der Verfassung zusammenzukommen. Wir glauben ferner, daß alle christlichen Gemeinschaften mit uns in unserem Wunsch übereinstimmen, jeden Eigensinn beiseite zu lassen und so gesinnt zu sein, wie Jesus Christus, unser Herr, es war. Wir würden dann diesem Ruf des Geistes Gottes in aller Demut und Einfalt des Herzens Gehör schenken. Wir würden uns selbst an die Seite unserer Mitchristen stellen, indem ein jeder nicht nur auf das Seine bedacht ist, sondern auch auf das, was des andern ist, in der Überzeugung, daß unsere einzige Hoffnung auf gegenseitiges Verständnis darin beruht, daß wir uns miteinander beraten im Geiste der Liebe und Duldsamkeit. Es ist unsere Überzeugung, daß eine solche Konferenz zum Zwecke des Studiums und der Erörterung, ohne Vollmacht zu gesetzgeberischen oder bindenden Beschlüssen, der nächste Schritt zur Einheit ist.

Mit Schmerz über unsere gegenseitige Entfremdung (aloofness) in der Vergangenheit und über andere Fehler des Stolzes und der Selbstzufriedenheit, die zu Spaltungen führen; aus Treue zur Wahrheit, wie wir sie sehen, und mit Achtung vor den Überzeugungen derer, die von uns sich unterscheiden; im Glauben, daß der Anfang der Einheit zu finden ist in der klaren Feststellung und genauen Betrachtung der Dinge, in denen wir voneinander abweichen, als auch jener Dinge, in denen wir eins sind (the beginnings of unity are to be found in the clear statement and full consideration of those things in which we differ, as well as of those things

1921, 82). Von ihm stammt die Schrift „The Call for Unity“ (New York 1920, The Macmillan Company).

¹ Vgl. Gardiner in: IKZ 1916, 69 ff.

in which we are at one)¹, schlagen wir ehrfurchtsvoll folgenden Beschluß vor:

Da heute unter allen Christen ein wachsendes Verlangen nach der Erfüllung des Gebetes unseres Herrn besteht, daß alle seine Jünger eins sein möchten, auf daß die Welt glaube, daß Gott ihn gesandt habe, wird beschlossen, eine gemischte Kommission einzusetzen, um eine Konferenz zur Erwägung von Fragen, die Glauben und Verfassung betreffen, zu veranstalten und alle christlichen Gemeinschaften der ganzen Welt, die unsern Herrn Jesum Christum als Gott und Heiland bekennen, zu bitten, sich mit uns zu vereinigen, um eine solche Konferenz einzuberufen und abzuhalten. Die Kommission soll bestehen aus sieben Bischöfen, die von dem Vorsitzenden des Hauses der Bischöfe ernannt werden sollen, und aus sieben Geistlichen und sieben Laien, die von dem Vorsitzenden des Hauses der Deputierten ernannt werden sollen, und sie soll die Vollmacht haben, ihre Zahl zu vermehren und etwa bis zur nächsten Generalkonvention eintretende Lücken zu ergänzen.“²

Dieser Entwurf wurde am 19. Oktober 1910 von der Generalkonvention mit einmütiger Begeisterung zum Beschluß erhoben und bildet den „Initiatory Report“, die Einleitung der ganzen Bewegung, die auf eine Weltkonferenz für Glauben und Verfassung abzielte. Diese Bewegung, deren treibende Kraft immer die amerikanische Episkopalkirche und in weiterem Sinne die ganze anglikanische Kirche blieb, fand in Bischof Brent³ einen verehrungswürdigen Führer und in dem edlen Laien (Juristen) Robert Hallowell Gardiner einen hervorragenden Generalsekretär, der bis zu seinem am 15. Juni 1924 erfolgten Tode die eigentliche Seele und der unermüdliche Organisator des ganzen Unternehmens war⁴.

Aus dem Beschluß der Generalkonvention geht klar hervor, daß die Faith and Order-Bewegung mehr erstrebt als einen

¹ Je schwieriger im Verlauf der Bewegung die Erreichung des eigentlichen Zieles, der Kircheneinheit, sich erwies, desto mehr rückte dieses Zwischenziel — klare Erfassung der Übereinstimmungen und Unterschiede — in den Vordergrund.

² Macfarland 18—20; Eiche 1921, 119; IKZ 1911, 298; 1912, 106. Englischer Wortlaut: DCU 15 f.

³ Er war 1901—1917 Bischof auf den Philippinen. Daher sein Kampf gegen den Opiumhandel. Während des Krieges Feldpropst des amerikanischen Expeditionskorps, wurde er 1919 Bischof der westlichen Hälfte des Staates New York mit dem Sitz in Buffalo (LS 22).

⁴ Über Gardiner den Nachruf von Bischof Brent: IKZ 1924, 130—133; Eiche 1924, 585—588; Wallau 123—128. Die Lausanner Konferenz ehrte sein Andenken: L 12; LS 60.

äußern Zusammenschluß, mehr als ein praktisches Bündnis der Kirchen, um Reibungen und Streitigkeiten zu verhüten oder um die sozialen Kräfte des Christentums zu vereinigen; sie will eine innere Annäherung auf dem eigentlich religiösen Gebiet des Glaubens und der Verfassung und damit eine positive, organische Grundlage für den christlichen Bruderbund. Eine solche Annäherung ist aber nicht möglich, wenn die Kirchengemeinschaften einander meiden und sich gegenseitig nur eine kalte Toleranz bezeigen. Ihre Vertreter müssen sich zusammenfinden und mit dem Willen zur Verständigung ihre Gedanken über Glauben und Verfassung austauschen. Hierbei ist zu beachten, daß das Wort „Verfassung“ nicht getreu den Sinn von „Order“ wiedergibt. Order bezieht sich nicht so sehr auf die Verfassung (Hierarchie) der Kirche als auf den Vollzug der heiligen Handlungen (Gottesdienst und Sakramente), ob nämlich dazu eine besondere Ordination notwendig sei und welcher Art sie sein müsse¹. Nach Sasse (Einleitung) umfaßt das Wort Order: „1. die Frage nach dem Wesen der Kirche als einer sichtbaren Gemeinschaft, 2. die Frage des geistlichen Amtes, 3. die Frage der Sakramente. Order ist der Inbegriff der festen Formen göttlicher Einsetzung, die zum Wesen der Kirche gehören.“ (Im Deutschen hat sich die Übersetzung „Verfassung“ oder „Kirchenverfassung“ eingebürgert.)

Aus dem Beschluß geht ferner hervor, daß die geplante Weltkonferenz anfänglich den Glauben an die Gottheit Christi als unumgängliche Bedingung, als Minimum für die Zulassung zu ihr verlangte. Gardiner hat dies öfters nachdrücklich betont². So schrieb er am 2. Oktober 1919 an Siegmund-Schultze: „Wir haben keine der protestantischen Kirchen der Schweiz, Frankreichs, Belgiens und Hollands aufgefordert, weil wir nicht feststellen können, welche von ihnen, wenn überhaupt, sich zu der Tatsache der Inkarnation bekennen. Uns scheint, daß der Begriff der christlichen Einheit von denen, die sich zu jener Tatsache und Lehre bekennen, ganz anders gefaßt werden muß als von denen, die unsern Herrn nur als großen Lehrer der Religion ansehen. Darüber hinaus glauben

¹ IKZ 1922, 13.

² IKZ 1916, 76; 1919, 242 335; vgl. ebd. 1914, 242.

wir, daß die einzige Hoffnung für die Zukunft der Welt in der sichtbaren Einheit der Christenheit ruht, die der Welt die Menschwerdung Gottes in der Gestalt seines Sohnes, in Jesus Christus offenbart.“¹ Von der festen Grundlage der Gottheit Christi wollte man, so war die erste Absicht, gemeinsam weiter forschen, welchen Glauben und welche Verfassung Christus, der Sohn Gottes, seiner Kirche gegeben habe (Joh. 5, 39), um so allmählich zur Einheit zu gelangen.

Ein eigentümliches Zusammentreffen wollte es, daß um die gleiche Zeit, als Manning seinen Vorschlag einbrachte, ähnliche Schritte, durch gemeinsame Beratungen zur Einheit der Kirche zu gelangen, auch von andern Seiten unternommen wurden, und zwar unabhängig voneinander. Anknüpfend an die Aufforderung der Lambethkonferenz von 1908 ernannte das zu Boston im Oktober 1910 tagende National Council der Kongregationalisten ein Komitee, um mit der Episkopalkirche in Verhandlung über eine etwaige Vereinigung (Reunion) einzutreten. Am gleichen 19. Oktober 1910 setzten die „Jünger Christi“ in Topeka (Kansas) ein Komitee ein, um für die Einheit der Kirche zu wirken, während fast gleichzeitig die anglikanische Kirche in Australien ein Komitee bestellte, um Konferenzen mit den andern Kirchen anzustreben². Hierbei ist aber der bedeutsame Unterschied festzustellen, daß die „Jünger Christi“ alle Kirchengemeinschaften vereinigen wollten, die Jesus Christus als „Herrn und Erlöser“ (Lord and Saviour) bekennen³, während die Episkopalen zur Weltkonferenz nur solche Gemeinschaften einzuladen beabsichtigten, die Jesus Christus als „Gott und Erlöser“ (God and Saviour) anerkennen. So zeigen sich schon in den Anfängen dieser Einigungsbewegung Unklarheiten, die zunächst nicht so deutlich ins Bewußtsein traten, sich aber später verhängnisvoll auswirken sollten.

Kaum waren die ersten Beschlüsse gefaßt, als man sich auch schon mit echt amerikanischer Betriebsamkeit an die Arbeit machte. Es wurde ein Exekutivkomitee gebildet, dessen Vorsitzender Rektor Manning wurde⁴. Zwar ist die amerikanische

¹ Eiche 1921, 121.

² L VII; Macfarland 20; IKZ 1921, 80; 1922, 14.

³ IKZ 1921, 80; 1922, 15. ⁴ Ebd. 1916, 121.

„Protestant Episcopal Church“, die seit 1785 von der englischen Staatskirche unabhängig ist, nur eine kleine Gemeinschaft¹, aber da sie ein Zweig der anglikanischen Kirche ist und in Amerika in hohem gesellschaftlichen Ansehen steht, so verfügt sie über vorzügliche Verbindungen, die nun sowohl für die schriftliche Propaganda als auch für die Verhandlungen mit den andern Kirchengemeinschaften nutzbar gemacht wurden. Namentlich war es Gardiner, der selbst in den entlegensten Zeitschriften und Zeitungen fast aller christlichen Länder seine Werbeaufsätze veröffentlichte und unablässig bemüht war, etwa auftauchenden Bedenken, Mißverständnissen und Widerständen sofort zu begegnen. In zwölf Jahren (bis 1924) wurden zwei Millionen Broschüren verschiedenen Formats und Umfangs und in verschiedenen Sprachen gedruckt und unentgeltlich über die ganze Welt verbreitet². Die nicht geringen Kosten dieses großen Propagandafeldzuges wurden durch reiche Geldspenden, besonders des inzwischen verstorbenen Finanzmannes J. Pierpont Morgan, bestritten (L IX).

Ganz in den Dienst der Faith and Order-Bewegung stellte sich seit 1913 die Quartalschrift „The Constructive Quarterly, A Journal of the Faith, Work and Thought of Christendom“. Sie war ein Unternehmen der amerikanischen Episkopalkirche und wurde von Silas McBee in New York herausgegeben, stellte aber nach dem Tode des Herausgebers (um 1922) ihr Erscheinen ein. Sie hatte sich die Aufgabe gestellt, in „aufbauender“ Weise an der Einigung der Christenheit mitzuwirken, und zählte auch Katholiken zu ihren Mitarbeitern, wie z. B. Kardinal Mercier, Wilfrid Ward, Vacandard und Batiffol³. Ähnlich gerichtet, wenn auch mehr auf Zusammenarbeit als auf Einigung der verschiedenen Denominationen bedacht, ist die von Peter Ainslie, dem geistigen Haupt der „Disciples of Christ“ seit 1911 herausgegebene Zeitschrift: „The Christian Union Quarterly“ (Baltimore)⁴.

Zwar verhehlte man sich die gewaltige Schwierigkeit nicht, die innern Gegensätze zwischen den vielen christlichen Ge-

¹ Nach Keller (73 82) zählt sie eine Million, nach Stange (79) 3,6 Millionen Mitglieder; vgl. auch P. Katz, Nathan Söderblom (1925) 37—40.

² Gardiner: IKZ 1924, 49. Die meist in englischer Sprache vom Sekretariat der Weltkonferenz herausgegebenen Broschüren werden an Interessenten unentgeltlich gesandt. Die Adresse ist jetzt (seit dem Tode Gardiners): The World Conference on Faith and Order, P. O. Box, Boston, Mass., U. S. A. Übersicht über Publikationen: IKZ 1923, 61—63.

³ Vgl. Pfeilschifter 40; Wallau 284; Eiche 1913, 250; 1921, 78 f.

⁴ Ihren Zweck gibt der Untertitel an: An interdenominational and international Journal in the interest of reconciliation in the divided Church of Christ.

meinschaften zu überwinden, aber gerade das Bewußtsein dieser Schwierigkeit verlieh der Bewegung hohen Schwung und stauenswerten Optimismus. So schrieb Gardiner¹: „Das Unternehmen der Weltkonferenz steht an Größe dem der Kreuzzüge nicht nach und ist nicht weniger kühn als das des Gedeon.“ Darum bat die „Weltkonferenz“ immer wieder um das gemeinsame Gebet aller Christen, damit Gott das Einigungswerk segne.

Die Bewegung ergriff, von ihrem Zentrum allmählich sich ausdehnend, immer weitere Kreise. Zunächst wandte sich das Exekutivkomitee der Episkopalkirche an die protestantischen Kirchen in Amerika und erreichte, daß innerhalb einzelner Gemeinschaften Komitees (Kommissionen) für die Sache der Kircheneinheit gebildet wurden². Aufgabe dieser vorbereitenden Ausschüsse war es, im voraus die Probleme zu beraten und zu klären, die auf der Konferenz verhandelt werden sollten. Im Jahre 1912 reiste eine Abordnung von drei Bischöfen mit Dr. Manning nach England und Irland und fand dort günstige Aufnahme für die „Weltkonferenz“ bei den Bischöfen der anglikanischen Kirche³. Als bald wurden auch mit Erfolg Unterhandlungen mit den orthodoxen und altkatholischen Kirchen aufgenommen (L VIII). Im Mai 1913 fand in New York eine Tagung von Vertretern der verschiedenen Kommissionen amerikanischer Kirchen statt („a first preliminary Conference“). Anfang 1914 wurde, entsprechend einem Beschlusse dieser Konferenz, eine gemischte (interkonfessionelle) Deputation nach den britischen Inseln entsandt, um Beziehungen mit den englischen Freikirchen anzuknüpfen. Auch diese zeigten sich dem Plane der Weltkonferenz geneigt. Schon im Sommer 1913 gab es in den verschiedenen Kirchen 30 Kommissionen oder Komitees — ihre Zahl stieg bis 1919 auf 69 —, die im Sinne der Weltkonferenz tätig waren (L VIII. X).

Da die Weltkonferenz alle Kirchengemeinschaften vereinigen wollte, die an die Gottheit Christi glauben, so legte sie von

¹ IKZ 1917, 74.

² Erst im Jahre 1916 wurde ein gemeinsames interkonfessionelles, d. h. aus Mitgliedern verschiedener Kirchen bestehendes Komitee gebildet: IKZ 1921, 32.

³ Ebd. 1912, 532 f.

Anfang an großen Wert darauf und hegte die zuversichtliche Hoffnung, die Mitwirkung der römisch-katholischen Kirche zu erlangen, von der sie in ihren Schriften stets mit Achtung und Ehrfurcht spricht. In der Tat bekundeten auch viele Katholiken, Geistliche und Laien, ihre Sympathie für den Plan der Weltkonferenz und versprachen sich von ihm gute und reiche Früchte für die christliche Gesellschaft. Unter ihnen werden besonders Kardinal Farley von New York († 1919) und Kardinal Gibbons von Baltimore († 1921) genannt. Kardinal Gibbons lobte den Geist, der die Weltkonferenz beseele, und meinte, eine unbefangene Prüfung der Lehrunterschiede zwischen den getrennten christlichen Gemeinschaften würde klar ergeben, daß diese in vielen Punkten übereinstimmten und sich nahestünden¹.

In welchem Sinne diese Zustimmung und Sympathie der Katholiken hinsichtlich der Weltkonferenz zu verstehen ist, geht deutlich aus einem Briefe hervor, den Kardinal Gibbons im Jahre 1917 an D. Peter Ainslie auf dessen Bitte um Stellungnahme zur kirchlichen Unionsbewegung schrieb. Er sagt dort²: „Ich teile von Herzen die Bestrebungen um die christliche Einheit; denn Spaltung ist ein Fluch, während Vereinigung ein Segen ist. Aber Jesus Christus hat das einzige Mittel, durch das diese Einheit erlangt und aufrecht erhalten werden kann, klar hervorgehoben, nämlich die Anerkennung Petri und seiner Nachfolger als Haupt seiner Kirche. Bauen Sie auf dieser Grundlage, dann werden Sie keinen Turm von Babel errichten noch auf Sand bauen. Wenn alle christlichen Gruppen mit dem Zentrum der Einheit vereinigt wären, dann würden die (jetzt) zerstreuten Scharen der Christenheit ein Heer bilden, dem Atheismus und Unglaube nicht lange widerstehen könnten. Dann würden in der Tat alle mit Balaam ausrufen können: ‚Wie schön sind deine Hütten, o Jakob, und deine Zelte, o Israel.‘“

In direkte Beziehung zu Rom trat die Weltkonferenz durch den Briefwechsel, der in den Jahren 1914/15 zwischen Gardiner und Kardinalstaatssekretär Gasparri stattfand. Von diesem Briefwechsel wird im dritten Abschnitt dieser Schrift des näheren die Rede sein.

Im Jahre 1914 hatte die Weltkonferenz schon alle Vorbereitungen getroffen, um eine neue (dritte) Abordnung nach Europa zu senden, als der Weltkrieg ausbrach. Durch den Krieg wurden

¹ De unione ecclesiarum („The World Conference“ 1917) 25; IKZ 1916, 73; 1924, 53.

² Englischer Wortlaut im Anhang VIII.

die internationalen Verhandlungen unterbunden oder doch sehr erschwert, so daß in den Vorbereitungen für die Konferenz ein gewisser Stillstand eintrat. Doch ging in Amerika die Arbeit, wenn auch in beschränktem Umfang, weiter. So wurde vom 4. bis 6. Januar 1916 in Garden City (Long Island, New York) eine vorbereitende Tagung abgehalten, an der 61 Abgeordnete aus 15 amerikanischen Denominationen teilnahmen. Hier wurde ein Reglement für die weiteren Arbeiten entworfen und eine Erklärung über Krieg und Kircheneinheit erlassen¹. Eine ähnliche Tagung fand ebenfalls in Garden City am 23. und 24. Januar 1917 statt².

Kaum war der Krieg beendet, da wurde der Plan, eine Deputation nach Europa zu senden, wieder aufgenommen und ausgeführt. Die fünfgliedrige Deputation bestand aus drei Bischöfen (C. P. Anderson von Chicago, Boyd Vincent von Southern Ohio und Reginald H. Weller von Fond-du-Lac) sowie Dr. Parsons und Dr. Rogers. Sie verließ New York am 6. März 1919 und besuchte nach ihrer Ankunft in Europa zunächst die orthodoxen Kirchen in Athen, Smyrna, Konstantinopel, Sofia, Bukarest und Belgrad. Alsdann begab sie sich nach Rom, wo sie bei Benedikt XV. eine Audienz erhielt, über deren Verlauf der dritte Abschnitt dieser Schrift einen eingehenden Bericht enthält. In Rom trennte sich die Abordnung; der Bischof von Fond-du-Lac und Dr. Rogers reisten nach Alexandrien, Kairo, Jerusalem und Damaskus, die andern nach Paris, London, Norwegen und Schweden. Die orthodoxen und protestantischen Kirchen, denen durch die Deputation die Einladung zur Weltkonferenz überbracht wurde, bekundeten ihre Bereitwilligkeit, an ihr teilzunehmen³. Nicht besucht wurden die Schweiz, Deutschland, Holland, Finnland, Dänemark und Rußland, wegen der Kürze der Zeit und mannigfacher Reiseschwierigkeiten — es war im ersten Jahre nach dem Kriege —, aber wohl auch, weil in manchen der genannten Länder ernste Widerstände

¹ IKZ 1916, 127 343 ff. 370 ff.; 1917, 60 ff.; Eiche 1918, 210.

² IKZ 1917, 192 ff.

³ Report of the Deputation to Europe and the East („The World Conference“ 1919, Nr. 32; auch in deutscher, französischer und italienischer Ausgabe); deutsche Übersetzung des ganzen Berichtes: IKZ 1920, 1—35.

gegen die Weltkonferenz oder gar Ablehnungen der Einladung zu befürchten waren. Im Juni bzw. Juli 1919 war die Deputation wieder in Amerika.

Die Einladung, die von der Deputation überbracht war, galt zwar auch der großen geplanten Weltkonferenz, aber zunächst der Vorkonferenz, die für das Jahr 1920 in Aussicht genommen war. Sie wurde vom 12. bis 20. August 1920 in Genf abgehalten und war ein Vorspiel und Gleichnis der Lausanner Weltkonferenz des Jahres 1927. Über diese Konferenz sind zwar keine ausführlichen amtlichen Berichte, wohl aber gute Übersichten erschienen¹. Zweck der Konferenz war einzig die Aussprache über die Frage, welche Gegenstände der künftigen Weltkonferenz vorgelegt werden sollten.

An der Tagung nahmen 137 Delegierte von ungefähr 80 selbstständigen Kirchengemeinschaften und aus 40 Ländern teil: Orthodoxe, Altkatholiken, Anglikaner und Protestanten. Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß hatte hauptsächlich aus national-politischen Gründen eine Beteiligung abgelehnt, so daß die protestantischen Kirchen Deutschlands nur durch einige wenige Privatpersonen vertreten waren². Es fehlte auch eine offizielle Vertretung der protestantischen Kirchen Frankreichs. Die protestantischen Kirchen der Schweiz hatten eine offizielle Beteiligung deshalb abgelehnt, weil für sie als solche die Voraussetzung der Konferenz nicht gegeben sei, d. h. weil sie den Glauben an die Gottheit Christi nicht als unerläßliche dogmatische Grundlage anerkennen. Die reformierten Kirchen des Landes, in dem die Konferenz stattfand, begegneten ihr daher mit einem kaum verhehlten Mißtrauen. Die erste Begrüßung, welche die am Tagungsorte erscheinende protestantische Kirchenzeitung „La Semaine religieuse“³ der Konferenz widmete, war

¹ Report of the Preliminary Meeting at Geneva, Switzerland, August 19—20, 1920 (von Gardiner stammend, 95 S.); Siegmund-Schultze in: IKZ 1921, 30—65; vgl. ebd. 1920, 263—272; 1921, 139—142. Zur Würdigung: H. Sierp in: Stimmen der Zeit 100 (1920/21) 185—196.

² Eiche 1921, 123 ff.; Report 2 ff. gibt ein Verzeichnis der Teilnehmer.

³ Nr. 32 vom 7. August 1920: „La Rédaction de la ‚Semaine religieuse‘ ne se sent pas autorisée, pour l'heure, à porter, en ce qui la concerne, un jugement définitif sur l'importante Conférence mondiale qui a décidé de

von auffallender Unfreundlichkeit. Rein zufällig waren bei der Konferenz ein russischer Erzbischof und ein russischer Erzpriester zugegen, aber, wie ausdrücklich erklärt wurde, ohne amtlichen Auftrag¹. Als einzige Frau beteiligte sich an der Tagung die britische Quäkerin Lucy Gardner, die später auf der Stockholmer Weltkonferenz, besonders als gestrenge Handhaberin der Konferenzglocke, eine so bedeutende Rolle gespielt hat.

Vorsitzender war Bischof Brent, Schriftführer Gardiner. Verhandlungssprachen waren Englisch, Deutsch und Französisch, wobei das Englische vorherrschte, weil, wie der Vorsitzende bemerkte, „die englischsprechenden Menschen nicht so klug seien in der Aneignung fremder Sprachen wie die übrigen“. Es ist aber interessant, daß die griechischen und slawischen Konferenzteilnehmer eine Übersetzung der Rede ins Deutsche wünschten, während die Deutschen aus Rücksicht auf Zeitersparnis bereit waren, darauf zu verzichten². Elf Sitzungen wurden abgehalten und vom Vorsitzenden mit großem Geschick, schlichter Sachlichkeit und gewinnender Liebenswürdigkeit geleitet. Die Verhandlungen, die mehr in der Form einer zwanglosen, freundlichen Unterhaltung vor sich gingen, wurden in einem Arbeitsausschuß von 17 Mitgliedern vorbereitet und drehten sich im wesentlichen um die zwei Fragen: „Die Kirche und die Natur der wiedervereinigten Kirche“ und „Die Stellung der Bibel und eines Glaubensbekenntnisses im Hinblick auf die Wiedervereinigung“³. Die Aussprache ergab bald eine tiefgehende Scheidung, die später zu Lausanne noch schärfer hervortreten sollte. Die einen (Orthodoxe, Altkatholiken, Anglikaner, ein Teil der Lutheraner) meinten und wollten eine institutionelle Kirche mit Bindung an Bekenntnis, Amt und Sakramente; die andern waren für ein „freies“ (prophetisches) Christentum, das dem „Wehen des Geistes“ möglichst Spielraum lasse, und verwarfen daher jede feste Bindung an irgend eine äußere Form oder Formel. Die einen erklärten Kirchenverfassung und Ordination für wesentlich, die andern dagegen, daß

se réunir dans notre cité avant que personne ne l'y eût formellement invitée.“ Im Verlauf der Konferenz wurden die Beziehungen freundlicher: IKZ 1921, 139.

¹ IKZ 1921, 55; Report 44.

² IKZ 1921, 31.

³ DCU 17.

die innere Einheit der unsichtbaren Kirche keine äußere Einheit der sichtbaren Kirche erfordere.

Aus dem Wirrwarr der Meinungen, die im Laufe der Verhandlungen vorgetragen wurden, seien einige bezeichnende Äußerungen hervorgehoben.

Zu der Frage nach dem Wesen und der Einheit der Kirche betonte Bischof Palmer von Bombay die Notwendigkeit von Autorität und Freiheit sowie die Unentbehrlichkeit eines kirchlichen Amtes. In ähnlicher, aber schärferer Weise sprach sich der (anglikanische) Bischof Gore aus, der auf der Konferenz eine führende Stellung einnahm und den Protestanten einige derbe Wahrheiten zu kosten gab. „Viele von uns sind doch zu der Erkenntnis gekommen, daß wir in eine unerträgliche Lage geraten sind; und zwar erkennen auch Protestanten an, daß das protestantische Christentum sich auf einem hoffnungslos falschen Wege befindet. Trotzdem wird hier immer wiederholt, daß Einheit (unity) nicht Einförmigkeit (uniformity) sei, daß Einheit mit Verschiedenartigkeit verträglich und daß Liebe nur in Freiheit möglich sei. Das alles ist wahr, aber wir müssen doch heute anerkennen, daß wir zu einem solchen Mangel an Einförmigkeit gelangt sind, daß die Einheit zerstört wurde; daß die Verschiedenartigkeit so groß ist, daß eine Einheit praktisch nicht mehr bestehen kann; und daß es eine Freiheit gibt, die in ihrer individuellen Art mit dem Vorhandensein einer Gemeinde nicht mehr zusammenstimmt. . . . Jetzt frage ich mich, ob nicht der praktische Erfolg der protestantischen Reaktion gegen (römische) Tyrannei die eigentliche Basis übereinstimmenden Handelns und sakramentaler Einheit nahezu zerstört hat. . . . Das Christentum ist zunächst Wort und Weg des Lebens. Aber Bekenntnis, Sakrament und geistliches Amt sind der Rahmen, das notwendige Rückgrat, um den geistigen Gehalt festzuhalten.“¹ Kurz und bündig erklärte der Archimandrit Gheorgieff von Bulgarien alles Christentum für Häresie, das nicht die apostolische Sukzession hat, und zwar durch die Bischöfe. Nur so sei die Offenbarung als Quelle der christ-

¹ IKZ 1921, 40—42 und Report 39—42, wo offenbar die schärfsten Spitzen abgebrochen sind.

lichen Religion gerettet¹. Dagegen hielt es der englische Methodist Hughes für verfehlt, auf die Verfassungsfrage großes Gewicht zu legen, und der lutherische Bischof Ostenfeld (Dänemark) meinte: „Die Kirchenverfassung unterliegt der Änderung der Zeiten je nach ihren Bedürfnissen.“ Archidiakon Gleditsch, Vikar des Bischofs von Oslo, dessen Diskussionsrede im Report überhaupt ausgelassen ist, bekannte offen: „Uns (Lutheranern) kommt es nicht auf die Art der Regierung an; unsere Kirche ist nicht gegründet auf Glaube und — Verfassung, sondern auf Glaube und Gottes Wort. Alle Bekenntnisse sind nur unvollkommene Darstellungen unseres Glaubens; es gibt keine absoluten Feststellungen. Auf dieser Grundlage ist eine Einigung im Glauben möglich. Von der Vereinigung in der Verfassung aber verstehe ich nichts.“²

Vielleicht noch schärfer traten die Unterschiede bei Erörterung der Bekenntnisfrage hervor. Zwar einigte man sich leicht auf die Heilige Schrift als Glaubensregel, aber die meisten mit dem stillen oder auch offenen Vorbehalt, daß jede Gemeinschaft, bzw. jeder einzelne Gläubige das Recht der freien Auslegung habe. Doch über die Notwendigkeit eines Bekenntnisses konnte man sich nicht verständigen. Während die einen ein bestimmtes Bekenntnis als Lebensfrage für die Kirche erklärten, lehnten die andern jedes Bekenntnis, das über die Formel „Christus, der Herr“ hinausgehe, entschieden ab, ja sahen in einem bindenden Bekenntnis geradezu eine Bedrohung des Glaubens. Auch die verpflichtende Kraft der altchristlichen Symbole wurde bestritten, zumal ihr ursprünglicher wörtlicher Sinn für viele nicht mehr gelte. Dagegen konnten sich die Orthodoxen nicht genug wundern, mit welcher leichten Handbewegung viele Protestanten die ehrwürdigen Glaubenssymbole der ersten christlichen Jahrhunderte beiseite schoben³. In der Diskussion schwächte übrigens Bischof Gore seine Forderung des Bekenntnisses erheblich ab, indem er bemerkte, das Bekenntnis der Kirche solle nur die Lehrer, d. h. die Geistlichen, verpflichten, dagegen der private Glaube der einzelnen Kirchenmitglieder nicht berührt werden⁴.

¹ IKZ 1921, 54; fehlt im Report.

² IKZ 1921, 43.

³ Ebd. 43 47 48; Report 47 61/62.

⁴ IKZ 1921, 49; Report 63.

Irgend eine Möglichkeit, über die bestehenden Meinungsverschiedenheiten hinweg eine Verständigung oder gar Einigung zu erzielen, war nicht zu erkennen, und so blieb als einziger Ausweg aus dem unversöhnlichen Gegensatz der Auffassungen die Verweisung der schwierigen Fragen an den zu bildenden Fortsetzungsausschuß.

Da eine Einigung im Glauben aussichtslos erschien, lag der Gedanke nahe, an ihrer Stelle die Einigung in der Liebe zu setzen. Bemerkenswert ist, daß gerade die Orthodoxen, die offenbar am meisten an einer theologischen Verständigung mit den Protestanten verzweifelten, eine „Liga“ der Kirchen nach Art des Völkerbundes vorschlugen und somit die Bewegung für „Faith and Order“ in die für „Life and Work“ ausmünden lassen wollten. Die Kirche Christi solle sichtbar werden in der Einheit der Liebe¹. Indem sie die Liebe betonten, hofften die Orthodoxen, auch die Erfüllung ihres angelegentlichen, zu wiederholten Malen vorgebrachten Wunsches zu erlangen, daß doch jede „Proselytenmacherei“ gegenüber andern Kirchen (d. h. besonders im Orient) unterbleibe². Bemerkenswert ist ferner, daß gegen Ende der Konferenz ohne allen Widerstand eine Entschließung angenommen wurde, die den Völkerbund aufs wärmste empfahl und den Geistlichen nahelegte, die Ziele des Bundes in jeder Weise zu fördern³. Nach Schluß der Konferenz erließ Bischof Brent unter der Überschrift „Eine Pilgerfahrt zur Einheit“ eine Art Botschaft, in der er Verlauf und Zweck der Genfer Tagung kurz zusammenfaßte⁴. Es sei endlich noch erwähnt, daß während der Konferenz die Gottesdienste nicht gemeinsam, sondern getrennt nach Konfessionen abgehalten wurden⁵. Erzbischof Söderblom, der an der Konferenz teilnahm, trat auf ihr nicht besonders hervor und reiste bald ab⁶.

Es zeugt von dem unverwundlichen Mut und Optimismus der Führer von „Faith and Order“, daß sie trotz den in Genf hervor-

¹ Report 33 34 49 51; IKZ 1921, 37 44 45 95; ebd. 93—98 findet sich die Rede des Professors Alivisatos (Athen) im Wortlaut.

² IKZ 1921, 37 45 52 95; Report 75.

³ IKZ 1921, 56; Report 73.

⁴ Report 90; IKZ 1921, 136; Eiche 1921, 127.

⁵ IKZ 1920, 271. ⁶ Ebd. 266.

getretenen unlösbaren Gegensätzen an ihrem Ziele festhielten und nach neuen Wegen Ausschau hielten. Es wurde ein Fortsetzungsausschuß (Continuation Committee) aus ungefähr 50 Vertretern der verschiedenen Kirchen unter Leitung des Bischofs Brent gebildet und darin auch in weitgehendem Entgegenkommen den bisher unbeteiligten protestantischen Kirchen Deutschlands eine besondere Gruppe („Uniirt-Evangelische“) vorbehalten¹. Der Fortsetzungsausschuß hielt gleich in Genf zwei Sitzungen ab (19. und 20. August) und wählte einen Geschäftsausschuß (Business Committee) von zehn Mitgliedern unter der Leitung des Bischofs Brent (mit dem Sitz in Boston) und einen Thema-Ausschuß (Subjects Committee) von sieben Mitgliedern unter dem Vorsitz des Bischofs Palmer von Bombay. Der lutherische Theologieprofessor (seit 1922 Bischof) Ihmels, dem sowohl im Fortsetzungs- als auch im Thema-Ausschuß ein Platz zugedacht war, lehnte nach mannigfachen Verhandlungen ab (LS 11). Während der Geschäftsausschuß mehr die technische und propagandistische Seite der Vorbereitung für die Konferenz zu besorgen hatte, sollte es Aufgabe des Thema-Ausschusses sein, die wichtigsten Fragen über Glaube und Kirchenverfassung für die weiteren Beratungen zu bestimmen und die einlaufenden Antworten zu verarbeiten. Noch in Genf selbst wurden zwei Reihen von Fragen zusammengestellt, die zur Beratung und Stellungnahme den einzelnen Kirchen (bzw. ihren Komitees) vorgelegt werden sollten².

Erste Reihe:

Fragen über den Glauben der wiedervereinigten Kirche.

1. Welcher Grad von Einheit im Glauben wird in einer wiedervereinigten Kirche notwendig sein?
2. Ist eine Festlegung dieses einen Glaubens in der Form eines Credo notwendig oder wünschenswert?
3. Wenn ja, welches Credo soll gebraucht werden? Oder welche andere Formel (Formulierung) wäre wünschenswert?
4. Welches sind die eigentlichen Verwendungen (the proper uses) eines Credo oder eines Glaubensbekenntnisses?

¹ Ebd. 1921, 62 f.

² Vgl. DCU 17 f.; IKZ 1921, 64.

Zweite Reihe:

Fragen über das geistliche Amt in der wiedervereinigten Kirche.

1. Welcher Grad von Einheit in der Verfassung (order) wird in einer wiedervereinigten Kirche notwendig sein?

2. Ist es notwendig, daß ein gemeinsames, allgemein anerkanntes geistliches Amt (Ministry) besteht?

3. Wenn ja, aus welchen Graden oder Arten (orders or kinds) von Amtspersonen (Ministers) soll dies Amt bestehen?

4. Soll die wiedervereinigte Kirche irgend welche Vorbedingungen für die Ordination oder irgend eine besondere Form der Ordination als notwendig verlangen?

5. Wenn ja, welche Vorbedingungen für die Ordination und welche Form von Ordination sollten verlangt werden?

Da Bischof Palmer seinen Amtssitz in Bombay hatte, konnte der Thema-Ausschuß nur zwei Zusammenkünfte abhalten, und zwar vom 10. bis 13. September 1923 und vom 30. Juni bis 3. Juli 1925, beide Male in Oxford¹. 1923 bestimmte er als Beratungsgegenstände der Weltkonferenz fünf Kernstücke (Glaube, die Kirche, das Amt, die Sakramente, das christliche Sittenideal) und verfaßte eine dritte Reihe von Fragen, und zwar über die Kirche².

1. Wie wurde die Kirche gegründet? Ist sie in einem besonderen (specific) Sinne eine göttliche Stiftung?

2. Welches sind die wesentlichen Merkmale der Kirche, und im besondern, welches ist die Beziehung der Kirche zu Christus und zum Heiligen Geist?

3. Welches sind die sichtbaren Kennzeichen der Kirche auf Erden?

4. Welches ist die Beziehung der Kirche zu den Kirchen?

5. Welches ist die Beziehung der Kirche zum Reiche Gottes?

Auf der gleichen Tagung verfaßte der Thema-Ausschuß auf Grund der eingegangenen Antworten einen vorläufigen Bericht über die erste Fragenreihe bezüglich des Glaubens der vereinten Kirche³. In dem offiziellen Bericht über die Tagung⁴ sind auch eine Anzahl von Einzelantworten verschiedener Kirchengemeinschaften auf die erste und zweite Fragenreihe abgedruckt. Die Spärlichkeit und Langsamkeit, mit der die Antworten einliefen, und die Mühseligkeit, das weitschichtige Material zu

¹ Eiche 1924, 262—264; 1925, 436—438; DCU 18—25.

² Englischer Wortlaut: DCU 18.

³ IKZ 1924, 220—226; Eiche 1927, 48—51.

⁴ Subjects Committee Papers (deutsch: Berichte und Vorschläge), September 1923.

ordnen, ließen es ratsam erscheinen, die schon für 1925 in Washington geplante Weltkonferenz weiter hinauszuschieben.

Mitte 1924 wurde eine vierte Fragenreihe versandt, die das christliche Sittenideal betraf¹. Der Fragenreihe geht eine Einleitung voraus.

Weder die wesentliche Beschaffenheit noch die Einheit der Kirche kann hinreichend dargestellt werden ohne eine klare Herausstellung des sittlichen Ideals, sowohl für den einzelnen als für die Gesellschaft, das unser Herr durch Wort und Tat zum Ausdruck brachte, und das der Heilige Geist immer die Kirche und ihre Mitglieder zu verwirklichen antreibt.

Man hat gedacht, daß irgend eine bestimmte, feste Umschreibung dieses Ideals auf der Weltkonferenz gegeben werden sollte, um zu zeigen, daß Christen aller Kirchen ein starkes Vereinigungsband in ihrer Auffassung des christlichen Dienstes und ihrer Begeisterung dafür haben.

Die folgenden Fragen werden vorgeschlagen, um Ansichten über die Frage, welches die hauptsächlichsten und typischsten Bestandteile jenes Ideals sind, hervorzurufen.

1. Ist man darüber einig, daß das Ideal des individuellen Lebens so ist, wie es durch die Seligpreisungen und den Bericht des hl. Paulus über die Frucht des Geistes dargestellt ist, und daß dies ein besonders christlicher Charakter ist, der den unchristlichen Mächten der Weltlichkeit, Anmaßung und Ehrsucht widersteht?

2. Ist man darüber einig, daß wir einträchtig an den absoluten Wert jeder menschlichen Seele vor dem Angesicht Gottes glauben, und an die Gleichheit aller Menschen vor Gott als Gegenstände einer Erlösung, die allen angeboten wird, weil alle gesündigt haben?

3. Ist man darüber einig, daß diese Gleichheit der Menschen als Gegenstände der Erlösung in Christo Rassen-, Farben- und Klassenunterschiede in der Kirche beseitigt, und wenn dies der Fall ist, in welchem Sinne?

4. Ist man darüber einig, daß, weil alle Menschen einen Vater haben und deshalb Brüder sind, die Grundlage aller sozialen Ethik das Prinzip der Liebe ist?

5. Ist man darüber einig, daß das Prinzip der Liebe voraussetzt, daß in jeder menschlichen Gesellschaft die Ziele der Gemeinschaft und des Dienstes verfolgt, und daß Eifersucht und Ehrgeiz als nicht christlich verleugnet werden müssen?

6. Ist man darüber einig, daß das Eigentum als etwas Anvertrautes und nicht als Besitz angesehen werden muß?

7. Gibt es irgend welche andere Bestandteile des christlichen Ideals, deren Herausstellung durch die Konferenz von Wichtigkeit wäre?

Diese Fragenreihe über das christliche Sittenideal ist später in Wegfall gekommen. Eine Begründung dafür wurde zunächst

¹ Stimmen der Zeit 108 (1924/25) 43. Der englische Wortlaut der Fragenreihe war mir nicht zugänglich, so daß ich die sprachlichen Härten der Übersetzung nicht mildern konnte.

nicht gegeben. In Lausanne erfuhr man, daß die Rücksicht auf Stockholm (Life and Work), in dessen Arbeitsgebiet dies Thema zu fallen schien, den Ausschlag gegeben hatte (L 37; LS 62).

Im Januar 1925 versandte der Thema-Ausschuß eine fünfte und letzte Fragenreihe, und zwar über die Sakramente.

Abteilung I. Die zwei Handlungen, die von allen Christen als Sakramente anerkannt werden.

1. Soll die wiedervereinigte Kirche die Taufe als einen zur Mitgliedschaft in der Kirche Gottes unbedingt notwendigen Einweihungsritus betrachten?

2. Ist man darüber einig, daß der Vollzug der Taufe a) mit Wasser und b) im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geschehen muß?

3. Wird es möglich sein, alle übrigen Fragen über die Taufe (z. B. die Frage: Wer darf die Taufe vollziehen?) andern Behörden als der Zentralbehörde der Kirche zu überlassen?

4. Hinsichtlich der Kindertaufe:

a) Werden diejenigen, die bisher die Kindertaufe abgelehnt haben, gewillt sein, das Fortdauern der Kindertaufe als zulässig innerhalb der wiedervereinigten Kirche zu betrachten? Und umgekehrt:

b) Wird es auch von denen, welche die Kindertaufe festhalten, anerkannt werden, daß innerhalb der wiedervereinigten Kirche das Verschieben der Taufe (resp. das Verlangen, daß der Täufling bei der Taufe sein Glaubensbekenntnis verständnisvoll ablege) Individuen oder Gemeinschaften gestattet sei?

c) Sind noch andere Schwierigkeiten zu erwägen, und wie können sie behoben werden?

5. Soll die wiedervereinigte Kirche darauf bestehen, daß das heilige Abendmahl für ihre Mitglieder obligatorisch sei?

6. Was ist notwendig für das Feiern dieses Sakraments mit Bezug a) auf die zu gebrauchenden Elemente, b) auf die gebührende Einsegnungsformel und c) auf den Spender des Sakraments?

7. Ist das Festhalten an irgend einer eucharistischen Lehre als notwendig für das gebührende Feiern oder den gebührenden Empfang des heiligen Abendmahls anzusehen? oder genügt für das eine oder für beides die Absicht, das zu tun, was der Herr getan und befohlen hat?

8. Wenn es irgend eine eucharistische Lehre gibt, die die wiedervereinigte Kirche als notwendig zum gebührenden Feiern oder Empfang des heiligen Abendmahls ansehen sollte, welches ist diese Lehre?

Abteilung II. Handlungen, die von vielen, aber nicht von allen Christen als Sakramente anerkannt werden.

1. a) Soll die wiedervereinigte Kirche die Konfirmation als allgemein obligatorisch ansehen?

b) Welches sind die wesentlichen Bestandteile der Konfirmation, und von wem soll sie gespendet werden?

c) Welche Schritte geschehen in Kirchen, wo die Konfirmation nicht aus-

geübt wird, zwischen der Taufe und der Zulassung zu den vollen Kirchenrechten? Sind diese Schritte allgemein obligatorisch?

2. Was soll die wiedervereinigte Kirche als erforderlich oder zulässig ansehen betreffend das Sündenbekenntnis (sowohl öffentlich als privat) und die Absolution bußfertiger Sünder?

3. Soll die wiedervereinigte Kirche irgend welche allgemein obligatorische Ehegesetze aufrecht erhalten, und wenn dies der Fall ist, was für Gesetze sollen es sein?

4. Soll die wiedervereinigte Kirche als solche zur Krankenölung Stellung nehmen?

5. Soll die wiedervereinigte Kirche andere Handlungen außer der Taufe und dem heiligen Abendmahl als Sakramente anerkennen oder doch als zulässig ansehen?

Die Absicht, die mit der Versendung der fünf Fragenreihen¹ bezweckt wurde, ging dahin, die weitesten Kreise der Christenheit für die Sache der Weltkonferenz zu interessieren und entsprechende Vorarbeiten für ihre Verhandlungen zu gewinnen. Die Fragenreihen sollten nämlich von allen Kirchengemeinschaften, von Geistlichen und Laien geprüft werden. Jeder Geistliche sollte in seinem Pfarrbezirk Konferenzen einberufen². Ohne die sorgsame Vorarbeit solcher Konferenzen versprach man sich keinen Erfolg für die Gesamttagung: „Sonst tritt“, heißt es in einem Rundschreiben von 1922, „die Gefahr ein, daß es auf der Konferenz eine Wiederholung von hochtönenden und geistlosen Plattheiten absetzt oder hitzige und dogmatische Erörterungen, unvermeidliche sektiererische Diskussionen provoziert werden.“³ Die lokalen Konferenzen sollten wieder mit Nachbarbezirken die Verbindung aufnehmen, ihre Ansichten austauschen und die Ergebnisse ihrer Beratungen dem Generalsekretär der Weltkonferenz mitteilen. Wäre es ganz nach den Plänen der „Weltkonferenz“ gegangen, so wäre die ganze Christenheit in einen theologischen Disputierklub verwandelt worden.

In seiner Oxforder Sitzung vom 30. Juni bis 3. Juli 1925 verfaßte der Thema-Ausschuß einen längeren Bericht, in dem er auf Grund der eingelaufenen Antworten und der Vorarbeiten seine „Feststellungen“ über die Kirche, das geistliche Amt und die

¹ Zu ihrer Kritik vgl. M. Reichmann in: Stimmen der Zeit 108 (1924/25) 41—43; 111 (1926) 419—425.

² IKZ 1922, 179 184.

³ Ebd. 180.

Sakramente niederlegte¹. Bei den Sakramenten wird nur, wie auch in dem späteren, endgültigen Programmentwurf, die erste Abteilung der Fragenreihe berücksichtigt. Der Ausschuß gibt seine Ansicht kund über die tatsächliche oder erreichbare Übereinstimmung, hebt aber auch mit anerkennenswerter Offenheit die bestehenden scharfen Gegensätze hervor. So heißt es z. B. zur Verfassung der Kirche: „Es kann kein wirklicher Vorstoß auf die Einigung hin gemacht werden, solange keine einheitliche Auffassung vom Wesen der Kirche vorhanden ist. . . . Die Frage des Episkopats wird innerhalb dieser Streitpunkte als überaus schwerwiegend angesehen. . . . Es zeigt sich, daß wir ganz widersprechende Ansichten haben über Dinge, in denen Übereinstimmung notwendig ist, soll irgend ein wesentlicher Fortschritt zu korporativer Einheit erreicht werden. . . . Wir können uns nicht einigen, solange wir diametral entgegengesetzte Standpunkte einnehmen.“² Bei solchen „Feststellungen“ ist wohl zu beachten, daß der Ausschuß begreiflicherweise eher geneigt war, Übereinstimmungen als Widersprüche herauszufinden³. Der Eindruck, den dieser zusammenfassende Bericht über die eingereichten Gutachten macht, ist kein anderer, als ob man in einem Irrgarten von Meinungen und Auffassungen herumgeführt würde ohne Hoffnung, je einen Ausgang zu finden.

Besonders bemerkenswert ist, daß in den Fragenreihen über die Kirche und das geistliche Amt die Kernfrage nach dem Haupt der Kirche gar nicht gestellt ist. Die „Weltkonferenz“ war sich dieser Unterlassung wohl bewußt, aber sie wagte es nicht, dieses glühende Eisen anzufassen. In dem genannten Bericht von 1925 heißt es darüber: „Man kann sich kein Bild eines wiedervereinigten Christentums machen, ohne daß eine oberste Autorität mit aufgenommen wäre. Mit dieser Angelegenheit wird sich eine Weltkonferenz für Glaube und Verfassung früher oder später befassen müssen. Drei Formen einer solchen höchsten Autorität würden von den heutigen Christen befürwortet werden: Der Papst, das Ökumenische Konzil, in dem nur Bischöfe stimmen würden, oder eine gewählte repräsentative Körperschaft, zusammengesetzt aus Geistlichkeit und Laientum. Es wird zukünftigen Verhandlungen vorbehalten sein zu erweisen, ob eine dieser

¹ Eiche 1927, 51—70.

² Ebd. 56 60 62.

³ Unverkennbar ist die anglikanische Färbung des Referats (LS 11). Das erklärt sich leicht aus der Zusammensetzung des Thema-Ausschusses: fünf Engländer, ein Grieche und ein Deutscher (Prof. A. Lang, Halle, Reformierter). Ein Lutheraner war nicht im Ausschuß (vgl. oben S. 149).

Formen letztlich allgemeine Zustimmung finden wird, oder ob eine Form gefunden werden kann, die die Vorteile aller andern Vorschläge in sich vereinigt.“¹

Ganz ähnlich spricht sich der noch zu erwähnende Programmentwurf (Draft Agenda p. 17) vom August 1925 aus: „Es scheint ratsam, die Fragen, welches Organ als Zentral-Autorität für die ganze Christenheit angemessen, recht und vorteilhaft ist, wenn sie nach Gottes Vorsehung als Einheit wieder sichtbar in Erscheinung treten sollte, und welches die Funktionen dieser Zentral-Autorität sein sollen, auf eine spätere Tagung zu verschieben.“² In der letzten Fassung des Programmentwurfes (Januar 1927) wird zur gleichen Frage bemerkt: „Die Fragen, die sich auf die Notwendigkeit einer zentralen Autorität für die gesamte Christenheit beziehen, sind von höchster Bedeutung; aber wiewohl die Konferenz ihre Bedeutung anerkennt, hält sie es doch für unangebracht, deren Behandlung in ihr Programm für diese Sitzung einzuschließen.“³

Neben den offiziellen Verhandlungen des Geschäfts- und des Thema-Ausschusses ging die Werbearbeit der amerikanischen Zentrale unvermindert weiter. Gardiner reiste im Sommer 1923 nach Europa, nahm an der Sitzung des Thema-Ausschusses in Oxford teil und hatte u. a. auch mit Lord Halifax eine Unterredung. „Gehorsam den Anordnungen des Geschäftskomitees ging er nach Mecheln, um Kardinal Mercier die Komplimente des Komitees zu überbringen.“⁴ Kardinal Mercier nahm ihn sehr freundlich auf und lud ihn ein, die Nacht in seinem Hause zu verbringen. Längere Aussprachen fanden statt, in denen Kardinal Mercier, ebenso wie es die Kardinäle Gibbons und Farley und viele andere führende Männer in der römisch-katholischen Kirche getan hatten, nachdrücklich betonte, daß der einzige Weg zur Einheit in dem lebendigen Glauben an die Menschwerdung (Gottheit Christi) liege. Während seiner Reise erhielt Gardiner ein Telegramm von Kardinal Marini mit einer Einladung, nach Rom zu kommen. Aber der Kardinal starb am 27. Juli 1923 während der Übermittlung der Depesche⁵.

Die freundliche Aufnahme, die Gardiner bei Kardinal Mercier gefunden hatte, mag dem Geschäftsausschuß der Anlaß gewesen

¹ Eiche 1927, 55. ² Ebd. 1926, 102.

³ Ebd. 1927, 47; IKZ 1927, 10. Specifications and Material for the Lausanne Programme (1927, 20): „The questions which concern the necessity of a central authority for the whole of Christendom are of the utmost importance; but the Conference, while recognising their importance, thinks it inadvisable to include the consideration of them in its programme for these sessions.“

⁴ IKZ 1924, 53 (Bericht Gardiners).

⁵ Ebd. 54.

sein, in seiner Sitzung vom 7. März 1924 seinen Präsidenten, Bischof Brent, zu beauftragen, des Kardinals Vermittlung anzurufen, damit prominente Persönlichkeiten der katholischen Kirche an der Vorbereitung und an der Weltkonferenz selbst teilnahmen¹. Im Jahre 1924 unternahm Bischof Brent eine Reise nach Europa, um mit den Führern der Einigungsbewegung über das weitere Vorgehen zu beraten². Einzelheiten über diese Reise sind nicht bekannt geworden. Nach dem Tode Gardiners wurde der Amerikaner Ralph Waldo Brown Generalsekretär³.

Der nächste bedeutsame Schritt auf dem Wege zur Weltkonferenz war die Tagung des Fortsetzungsausschusses, die vom 15. bis 18. August 1925 in Stockholm unter dem Vorsitz des Bischofs Brent abgehalten wurde⁴. Die Versammlung war schlecht besucht (LS 11). Auf ihr wurden die einzelnen Punkte des vom Thema-Ausschusse vorbereiteten Berichts erörtert und nur hier und da Verbesserungen angebracht. Als Zeitpunkt der Weltkonferenz wurde das Jahr 1927 festgesetzt, während für den Tagungsort die Wahl zwischen dem Haag, Lausanne, Edinburg oder Oxford noch offen blieb. Nachdrücklich wurde betont, es solle auf der Konferenz nur festgestellt werden, was einmütige Billigung finde, das Trennende dagegen weiterer Prüfung überlassen bleiben.

Außerdem nahm der Fortsetzungsausschuß den Entwurf eines Programms für die Weltkonferenz an⁵. In dieser „Wegleitung“ ist das Bestreben deutlich wahrnehmbar, die Gefahr einer uferlosen Diskussion zu beschwören und die Erörterungen auf ganz bestimmte Leitsätze zu beschränken, die Konferenz gleichsam auf Schienen zu setzen (LS 12).

Aber gerade dieser Versuch weckte den Argwohn der andern, die ohnedies von der Sorge geplagt waren, sie möchten in Lausanne in die Netze der Anglikaner geraten und durch ihre Beteiligung an der Weltkonferenz das „Erbgut der Reformation“

¹ Ebd. 1925, 45.

² Eiche 1925, 75; auch 1923 war Brent in Europa: ebd. 1924, 262.

³ Ebd. 1925, 74. ⁴ Ebd. 437.

⁵ Draft Agenda for the World Conference on Faith and Order (Nr. 41), September 1925; IKZ 1926, 33—42; Eiche 1926, 98—103.

gefährden. Daher kam es auf der nächsten Tagung¹ des Fortsetzungsausschusses in Bern (23.—25. August 1926) zu heftigen Zusammenstößen, die zeitweilig eine solche Schärfe annahmen, daß ein Teil der Anglikaner (die Anglikatholiken) die Möglichkeit in Betracht zog, ihre Beteiligung an der Konferenz aufzusagen (LS 12). Schließlich wurde eine Einigung erzielt. Wenn auch die Einsprüche von verschiedener (amerikanischer und deutscher) Seite nicht ganz ihr Ziel erreichten², so gelang es doch, eine Auflockerung des Programmentwurfs und der dort vorgeschlagenen Verhandlungsmethoden durchzusetzen³. Es wurde nach dem Wunsch der Mehrheit bestimmt, daß die Verhandlungen der Konferenz vollständig frei sein und alle bisherigen Propositionen, Berichte und Vorschläge nur als Material betrachtet werden sollten.

In Bern wurden auch die Verhandlungsgegenstände und Bestimmungen über die Geschäftsordnung festgelegt, die im wesentlichen geblieben sind⁴. Danach sind die Programmpunkte der Konferenz folgende:

1. Der Ruf nach Einheit
2. Die Botschaft der Kirche — das Evangelium
3. Das Wesen der Kirche
4. Das gemeinsame Glaubensbekenntnis der Kirche
5. Das Amt der Kirche
6. Die Sakramente
7. Die Einheit der Christenheit und die Beziehung der bestehenden Kirchen zu ihr⁵.

In diesem Programmentwurf erscheint zum ersten Mal als neuer Verhandlungsgegenstand „Die Botschaft der Kirche — das Evangelium“⁶. Die Einfügung dieses Punktes wird von Adolf Keller (CW 1927, 285) in besonderer Weise den Professoren A. Lang und Deißmann als Verdienst zugeschrieben.

¹ Sie ging der Berner Tagung des Stockholmer Fortsetzungsausschusses (26.—30. August 1926) unmittelbar voraus.

² Eiche 1927, 200; LS 13.

³ LS 12 40; über Bern vgl. Eiche 1926, 405—411 und den offiziellen Bericht („Minutes“ 1926 Nr. 45).

⁴ IKZ 1927, 1—10; Eiche 1927, 40—48.

⁵ So die endgültige Fassung. In Bern hieß es: „Die Stellung der verschiedenen Kirchen in ihr.“

⁶ Die übrigen Punkte sind die gleichen wie die in Stockholm 1925 vorgesehenen.

Über den Zweck dieser Einfügung werden verschiedene Angaben gemacht. Ehe man zu den umstrittenen Fragen über Kirche, Amt und Sakramente übergang, wollte man erst versuchen, aus dem Evangelium gemeinsame Grundgedanken zu gewinnen, von denen man zu den schwierigeren Problemen vorstoßen könnte. Man wollte sich erst über das „Reich Gottes“ verständigen, ehe man seine Verfassung und Heilmittel besprach¹. Zweifellos spielte auch der andere Gedanke mit, daß das von allen angenommene und verehrte Zauberwort „Evangelium“ eine Brücke über die klaffenden Gegensätze schlagen sollte. Siegmund-Schultze², der auch an der Einfügung des neuen Programmpunktes beteiligt war, hat das ziemlich deutlich verraten: „Sowohl der von uns formulierte Verhandlungsgegenstand, der ‚das Evangelium‘ in den Mittelpunkt stellt, wie alle unsere andern Vorarbeiten zielen darauf hin, daß das gemeinsame Bekenntnis der Christenheit würde, daß ‚Christus sei der Herr‘.“

Auf diesen Ausweg hatte Harnack³ zuvor, am 12. August 1926, hingewiesen, indem er zur Weltkonferenz für Glaube und Verfassung bemerkte: „Sollte dieser Konsensus nicht genügen, der sich in den Bekenntnissen ausdrückt: Christus ist ‚der Sohn Gottes‘, ‚der Gottmensch‘, ‚das Ebenbild Gottes‘, ‚unser Herr‘? Meines Erachtens müßte er genügen, und die Kirchen könnten es jedem Christen überlassen, welche begrifflichen Vorstellungen er sich über jene Bekenntnisse hinaus von der Person Christi in Anknüpfung an biblische Stellen oder aus dem eigenen Glaubensurteil machen will.“ Zu einer solchen dehnbaren Einigungsformel sollte also das „Evangelium“ verhelfen. Aber das wäre doch mehr Vorspiegelung als Feststellung einer Einigung geworden. Auch das Evangelium ist ja im Laufe der Entwicklung zu einem schwankenden Begriff geworden. Schon 1921 hat daher der protestantische Pfarrer W. Philipps⁴ geschrieben: „Das Wort ‚Evangelium‘ ist nicht eindeutig. Schon zu den Zeiten des Apostels Paulus ist es nicht eindeutig gewesen; schon er redet im Galaterbrief von einem ‚anderen Evangelium‘. Es wird deshalb nötig sein, klar herauszustellen, was für ein Evangelium gemeint ist.“

Die Geschäftsordnung der Weltkonferenz sollte im wesentlichen der Stockholmer ähnlich sein: dieselben drei Verhandlungssprachen, vorherige Übersetzung der offiziellen Reden,

¹ Eiche 1926, 406; 1927, 202; LS 13 f. 94.

² Eiche 1927, 201.

³ CW 1926. 722.

⁴ „Die Reformation“ (Berlin, Oktober 1921) 78. Auch Hermelink (Eiche 1927, 301) bemerkt, daß ein Zurückgehen auf das Neue Testament eine Einheit nicht bringe, da die Auslegung nicht einheitlich sei.

Sprechzeit von 15 bzw. 30 Minuten für die offiziellen Vorträge, von 5—7 Minuten für die Diskussionsreden. Feststellungen der Konferenz sollten nur dann als angenommen gelten, wenn sie entweder einstimmig oder ohne irgend einen Widerspruch (nemine contradicente) erfolgten¹. Die Konferenz soll in Lausanne vom 3. bis 21. August 1927 stattfinden, der Fortsetzungsausschuß ebendort am Samstag den 30. Juli und Montag und Dienstag den 1. und 2. August 1927 zusammentreten, um die letzten Vorbereitungen zu treffen.

Wie schon dieser Überblick über die Vorgeschichte von Lausanne zeigt, hatte die „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“ von Anfang an mit großen innern und äußern Schwierigkeiten zu kämpfen. Gardiner, die eigentliche Seele des ganzen Unternehmens, hat in seinem Bericht vom 7. November 1923 die Hemmnisse und Widerstände kurz zusammengefaßt: „Die Bewegung wurde von den Kirchen, die lange getrennt und oft bitter feindselig gegeneinander gesinnt sind, begrüßt mit Argwohn, Eifersucht, Befürchtungen der Vorherrschaft einer Kirche oder des Kompromisses oder der Preisgabe des Glaubens, mit Mangel an Verständnis für den Geist der Konferenz und die Kraft des Gebetes, mit Gleichgültigkeit und, was das schlimmste von allem war, mit Mangel an Einsicht in die Notwendigkeit und den offenbaren Wert der Einheit, verbunden mit der Meinung, daß die Hindernisse auf dem Wege zur Einheit unüberwindbar seien.“² Immer wieder machte sich das Mißtrauen geltend, man möchte durch eine Beteiligung in die Gefahr kommen, sich irgendwie zu binden oder von seinen bisherigen Glaubensüberzeugungen etwas preiszugeben. Gegenüber solchen Bedenken und Vorbehalten wurde die Zentrale nicht müde zu wiederholen, daß keinerlei, die Kirchen bindende Beschlüsse gefaßt werden sollten³.

¹ Vgl. LS 42 63 194.

² IKZ 1924, 49. Zeitweilig wurde die Weltkonferenz auch durch Mangel an Geldmitteln behindert: IKZ 1922, 184 186; 1923, 60 211; 1924, 51; CW 1927, 284. Über die verschiedenen Stellungnahmen zu Lausanne vgl. P. Katz in: CW 1927, 702—710 750—756.

³ DCU 16 25; IKZ 1922, 186; 1923, 58—60; 1925, 46; 1926, 34; Eiche 1927, 196—198; LS 63.

Schlimmer noch als das Mißtrauen wirkte aber die Gleichgültigkeit, mit der die Bewegung zu kämpfen hatte. Das gilt namentlich von dem deutschen Protestantismus. Noch im April 1927 schrieb J. F. Laun: „Mit wachsendem Befremden vermißt man jede Vorbereitung der kirchlichen Öffentlichkeit in Deutschland auf dieses bedeutsame Ereignis“, und stellte mit Erstaunen fest, „daß man sich fast in der ganzen Welt mit den geplanten Programmpunkten auseinandergesetzt hat, jedoch nicht in Deutschland“¹. Das hängt zum größten Teil damit zusammen, daß der „Deutsche Evangelische Kirchenausschuß“ in seiner Sitzung vom 4. und 5. März 1926 eine offizielle Beteiligung abgelehnt hatte. Diesmal geschah die Ablehnung nicht wie 1920 aus nationalen Gründen (oben S. 144), sondern aus Zuständigkeitsbedenken. Der Kirchenausschuß erklärte, daß Glaubens- und Verfassungsfragen nicht zu seiner Zuständigkeit gehörten. Aber dieser offiziell angegebene Grund erklärt in keiner Weise, warum denn die einzelnen protestantischen Kirchen, denen doch die Glaubens- und Verfassungsfragen überlassen sind, keine Vertreter nach Lausanne sandten².

Damit nun der deutsche Protestantismus in Lausanne nicht ganz fehlte, wurde auf dem Wege über den deutschen Zweig des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ ein Vorbereitungsausschuß gebildet, der zwei private Vorbesprechungen in Halle (29. September 1926 und 19. Mai 1927) abhielt und die Liste der nach Lausanne zu entsendenden Delegierten aufstellte³. Als Folge dieser „Improvisationen“ ergab sich, daß von deutscher Seite die Vorbereitung der Lausanner Konferenz fast ebenso unvollkommen war wie die der Stockholmer Konferenz⁴.

Die größte und eigentliche Schwierigkeit der Weltkonferenz lag aber in ihrem Programm. Sie wollte letztlich eine wirkliche Kircheneinheit in Glaube und Verfassung herbeiführen,

¹ CW 1927, 364; vgl. Eiche 1927, 202. Die „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung“ wußte außer ein paar wenig freundlichen Bemerkungen (1927, 259 500 524) vor Lausanne überhaupt nichts zu sagen.

² CW 1927, 365.

³ Eiche 1926, 507; 1927, 299—301. Zur Entstehung des Vorbereitungsausschusses vgl. CW 1926, 493; Eiche 1926, 308 352.

⁴ Eiche 1927, 202.

dabei aber der Mannigfaltigkeit und den „eigenartigen Charismen“ der einzelnen Kirchen freien Spielraum lassen¹. Alle sollten gleichberechtigt zusammentreten, ihre Ansichten austauschen und sich irgendwie ihrer Einheit in einer Kirche bewußt werden, ohne daß die eine Kirchengemeinschaft der andern etwas nachzugeben hätte und ohne daß irgend eine anerkannte Autorität vorhanden wäre, die eine verpflichtende Entscheidung treffen könnte. So gleichen die von edelster Gesinnung eingegebenen Bestrebungen dem Versuche, die Quadratur des Kreises zu finden. Begreiflich, daß ein in „ökumenischen“ Dingen so bewanderter Mann wie Siegmund-Schultze² schon vor Lausanne an die Pflicht erinnerte, „auf Grund der bisher stattgefundenen Aussprachen und Einigungsversuche die Erwartungen so niedrig wie möglich zu schrauben“, und nicht mehr erhoffte als eine Auseinandersetzung der verschiedenen Standpunkte; eine formulierte Einigung sei weder beabsichtigt(?) noch irgendwie zu erwarten. Indem wir auf diesen klugen Rat achten, wollen wir nun sehen, wie Lausanne selbst sich an dem Problem der Kircheneinheit abgemüht und was es erreicht hat.

2. Verlauf und Inhalt

Am Mittwoch den 3. August 1927 nahm die lange angekündigte und sorgsam vorbereitete „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“ ihren Anfang. Die äußern Verhältnisse waren nicht günstig³. Lausanne ist um diese Jahreszeit von Fremden überfüllt. Dazu lag eine glühende, schwüle Hitze über der Stadt und wirkte erregend und ermüdend. Auch der eigentliche Tagungsraum, die Universitätsaula im Palais de Rumine, war für eine Kirchenversammlung ungeeignet. Durch die wegen der Hitze geöffneten Fenster drang störend der Lärm des Marktes und beeinträchtigte noch die ohnedies nicht gute Akustik. Bei Behörden und Bevölkerung fand die Tagung trotz Einhaltung aller Formen vorsichtige Zurückhaltung, wenn

¹ Vgl. die kurze Kennzeichnung des Programms bei Wallau in: „Zeitwende“ (August 1925) 194 f.

² Eiche 1927, 198 201.

³ LS 15—18; Laun 12.

nicht Gleichgültigkeit. Es fehlte demnach der Lausanner Konferenz völlig jene glänzende Aufmachung, die der Stockholmer eigen war. „Zu photographieren gab es wenig, keine Prozessionen nach Schlössern und Kirchen, keine Fräcke, keine Orden.“¹ Die Fernhaltung äußern Prunkes entsprach wohl auch dem Geiste der Hauptveranstalter, denen es nicht auf Demonstration, sondern auf ernste, sachliche Arbeit ankam.

Der Fortsetzungsausschuß, der, wie vorgesehen, in den letzten Tagen vor der Konferenz zusammentrat, erörterte noch einmal Programm und Geschäftsordnung, die in allem Wesentlichen bestätigt wurden. Auch einigte man sich über die Art, die täglichen Andachten abzuhalten; sowohl die Morgen- als auch die Nachmittagsverhandlungen sollten mit Gebet begonnen und beendet werden. Ferner beschloß man, an den Sonntag- und Mittwoch-Abenden der Konferenzzeit in der Kathedrale öffentliche Versammlungen zu veranstalten, um die Bevölkerung Lausannes für die Arbeiten und Ziele der Konferenz zu interessieren².

Zu der Konferenz hatten sich etwa 450 Teilnehmer aus ungefähr 90 Kirchen eingefunden. Die Zahlenangaben schwanken in den verschiedenen Berichten³. Die protestantischen Kirchen Deutschlands, Finnlands und Hollands waren offiziell nicht vertreten. Holland hatte nur zwei inoffizielle Delegierte, Finnland einen gesandt (LS 29 31 81). Dagegen war Deutschland trotz der amtlichen Absage durch 41 Abgeordnete recht stattlich vertreten. Ihre Namen stimmen bis auf ein Mitglied mit der im voraus festgesetzten Liste überein⁴. Auch Hermelink und Heiler, die in Stockholm nur als „Zaungäste“⁵ teilnehmen

¹ P. Katz, *Der Geisteskampf der Gegenwart* 1927, 415.

² Über die Sitzung des Fortsetzungsausschusses: LS 37 ff.; über die öffentlichen Abendversammlungen, die erst um 8 $\frac{1}{2}$ Uhr begannen und unter der Kürze der Zeit litten: L 476—507; LS 54—58.

³ Alphabetische Liste der Teilnehmer: L 508—526; kurze Skizzen über die bedeutendsten Mitglieder: LS 22—36. Liste der Kirchen (ungenau): L 527—530. Das Beileidstelegramm der Konferenz zum Tode des koptischen Patriarchen nennt 70 versammelte Kirchen (L 283; LS 68); Gounelle (L 452) zählt 100 Kirchen, nicht 90, wie LS 53 angibt; LS 209 211: 150 Kirchen. Die Erklärung der weiblichen Mitglieder spricht von fast 400 Delegierten (L 372; LS 69).

⁴ LS 29 f.; Eiche 1927, 302.

⁵ Eiche 1925, 371.

konnten, durften diesmal als Vertreter erscheinen. Im Auftrage des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses war General-superintendent D. Zoellner (Münster) als „Beobachter“ anwesend. Von den protestantischen Kirchen der übrigen Welt hatten fast alle — freilich in sehr ungleicher Stärke — Vertreter entsandt. Auch die Kirchen der Schweiz hatten sich nach längeren Verhandlungen bereit finden lassen, an der Konferenz teilzunehmen¹. Dagegen hatten die baptistischen Kirchen der britischen Inseln die Beteiligung an der Konferenz abgelehnt, und die Baptisten der andern Länder waren nur schwach vertreten².

Die griechisch-orthodoxen Kirchen der Balkanländer und des Orients waren durch etwa 30 Delegierte vertreten³. Dazu kamen noch drei Delegierte der armenischen Kirche. Kein Patriarch war persönlich erschienen. Geht man die Liste⁴ dieser orientalischen Vertreter durch, so gewahrt man unter ihnen viele, die durch ihren Studiengang oder ihre Tätigkeit mehr nach Westeuropa als zum Orient hinneigen, so daß man im Zweifel sein kann, inwieweit sie Gesinnung und Haltung ihrer Kirchen getreu widerspiegeln. Dies gilt insbesondere von dem Erzbischof Germanos von Thyatira, der seinen Wohnsitz in London hat und der in Lausanne wie in Stockholm die Orthodoxen führte. Bemerkenswert ist sein Ausspruch in einer Rede zu Berlin am 10. Dezember 1926: „Es gilt jetzt bei uns für alle akademischen Lehrer der Satz: „Niemand darf ein Katheder besteigen, ohne in die deutsche Wissenschaft eingeweiht zu sein.“⁵ Es ist aber hinlänglich bekannt, daß viele Orthodoxen diese „friedliche Durchdringung“ ihrer Kirchen durch die deutsche protestantische Theologie mit großer Besorgnis betrachten. Wie in Stockholm, so fehlte in Lausanne neben der römisch-katholischen Kirche auch die russische Kirche und damit die große Masse der Orthodoxen. Die drei Russen, Erzbischof Eulogios (Paris) und die Professoren Bulgakow (Paris) und Glubokowsky

¹ CW 1927, 284; L 95—99; LS 64.

² LS 33 f.

³ LS 25 gibt irrtümlich an, das Patriarchat von Jerusalem sei nicht vertreten gewesen; vgl. L 386; LS 77.

⁴ LS 24—27.

⁵ Eiche 1927, 163.

(Sofia), die an der Konferenz teilnahmen, sind Emigranten und hatten keinen Auftrag von der russischen Kirche¹.

Zählt man alle Kirchen zusammen, die nach Lausanne Vertreter gesandt hatten, so ergibt sich, daß die Konferenz ungefähr ein Drittel oder höchstens zwei Fünftel der Christenheit umfaßte.

Im großen und ganzen war es im Unterschied von Stockholm eine Theologenkonferenz. Nur sehr wenige Laien, unter ihnen Reichsgerichtspräsident Simons, nahmen teil. Daß unter den Delegierten nur sieben Frauen waren, darauf wurde durch eine eigene Erklärung dieser weiblichen Mitglieder² die Aufmerksamkeit der Konferenz gelenkt.

Die Gottesdienste, die bei Gelegenheit der Konferenz abgehalten wurden, entbehrten sowohl des Glanzes als auch der Kultmischungen, wie das in Stockholm der Fall gewesen war; sie trugen vielmehr den herben, nüchternen Charakter des reformierten (puritanischen) Ritus, der in Lausanne vorherrscht. Außer den täglichen Andachten fanden gemeinsame Gottesdienste, und zwar in der Kathedrale, nur statt zur Eröffnung am 3. August vormittags, zum Schlusse am 21. August nachmittags und am 14. August vormittags, als die Beratungen zu einer außerordentlichen Krise geführt hatten³. Letzterer war als Buß- und Bittgottesdienst gedacht, bei dem von Bischof Brent ein feierliches Schuldbekenntnis der Versammlung vorgebetet wurde⁴. Das Stockholmer Gesangbuch „Communio“ diente auch in Lausanne für die gemeinschaftlichen Lieder. Der Plan einer gemeinsamen Abendmahlsfeier scheiterte, wie in Stockholm, an der Ablehnung der Orthodoxen, Anglikaner und Altlutheraner⁵. Vielbesucht waren die Gottesdienste der Orthodoxen in der griechischen Kirche, besonders das Pontifikalamt des Erzbischofs Germanos am 16. August. Bei diesem

¹ LS 26. Professor Arseniew nahm als Vertreter der orthodoxen Kirche in Polen teil.

² L 372; LS 69. Daher das Kompliment an die Frauen im „Ruf zur Einheit“ (L 461; LS 93).

³ Über die Gottesdienste: LS 44—53.

⁴ L 320; LS 50. Wortlaut des Schuldbekenntnisses in: *Le Christianisme social* 1927, 1140 f. und *Deutscher Bericht* 371. Vgl. dazu oben S. 111 f.

⁵ CW 1927, 902.

Pontifikalamt standen den Besuchern Textbücher in griechischer und französischer Sprache zur Verfügung, die der Benediktiner de Meesters in der Vatikanischen Druckerei herausgegeben hat¹. Im übrigen wurden auch während der Konferenzzeit die Gottesdienste von den Gemeinden in Lausanne veranstaltet und dazu die Delegierten als Teilnehmer oder auch als Prediger eingeladen. Am 7. August predigte Erzbischof Söderblom in der Kathedrale unter großem Zulauf in französischer Sprache über die äußere und innere Kammer der menschlichen Seele (LS 47).

Bei dem Eröffnungsgottesdienst am 3. August vormittags um 10 Uhr in der ehemals katholischen, jetzt kalvinisch-kahlen Domkirche wurde das Apostolische Glaubensbekenntnis gemeinsam gesprochen. Bischof Brent, in violettem Gewand, predigte über das Hohepriesterliche Gebet des Heilandes (Joh. 17, 20—23). Aus dieser Predigt seien einige Stellen angeführt, weil sie für Geist und Zweck der Konferenz bezeichnend sind:

„Der Ruf nach Einheit ist vor allem ein Ruf Gottes an die Menschen. . . . Durch Einheit allein kann das Reich Gottes unter den Menschen aufgerichtet werden. Durch Einheit allein kann die Welt glauben und wissen, daß der Vater Jesum Christum gesandt hat, um sich dem ganzen Menschengeschlecht zu offenbaren. Einheit ist die unerläßliche Bedingung, unter der er seine Sendung an die Menschheit erfüllen kann. Daran wird niemand zweifeln, der Jesum Christum als Herrn und Heiland anerkennt. . . . Zu einer Konferenz (Besprechung), nicht zu einem Wortstreit (controversy) sind wir berufen. . . . Besprechung ist ein Werkzeug des Friedens, Wortstreit eine Kriegswaffe. Besprechung führt zur Selbsterniedrigung, Wortstreit zur Selbsterhebung. Besprechung sucht in aller Demut den Standpunkt der andern zu verstehen, Wortstreit will die eigene Ansicht allen Erschienenen aufdrängen. Besprechung schaut nach Übereinstimmungen, Wortstreit kehrt die Unterschiede hervor². Besprechung eint in gemeinsamem Suchen, Wortstreit erweitert die Spaltung. . . . Organische Einheit ist der einzig logische Weg. Es ist nicht so, wie es sein sollte, daß eine einzige gewaltige Stimme von allen Kanzeln in allen Ländern erklänge in solch großen, grundlegenden Fragen wie Friede und Krieg, das Wesen der christlichen Ehe, die sozialen Forderungen Christi, der überationale Charakter der Kirche. . . . Der Christus in der einen Kirche leugnet oft rundweg den Christus in der Nachbarkirche. Es wäre spaßhaft, wenn es nicht so tragisch wäre. Die Lage ist selbstmörderisch, und unser Zusammensein hier bedeutet einen feierlichen Einspruch dagegen. Wir versuchen, in Fragen von praktischer Tragweite zusammenzugehen, aber wir werden dabei immer

¹ Herm. Hoffmann in: „Abendland“ (Köln, Oktober 1927) 23.

² So auch in Genf 1920: Report 91; Eiche 1921, 128.

wieder verwickelt in Fragen wie unsere Auffassung von Christus, die Natur der Kirche, Gottes Wege, seine Kirche zu leiten, das Wesen der evangelischen Botschaft. . . . Was die Mittel betrifft . . . , so dürfen wir nicht ausschließlich sein und die Annäherung einseitig auf sakramentale, mystische oder intellektuelle Weise suchen. . . . Schließlich sind es nicht die zentralen Grundfragen, die uns große Schwierigkeiten bereiten. Viel eher sind es an der Peripherie liegende Probleme — die Regierung oder Verfassung der Kirche. Für meine Person würde ich es lieber sehen, wenn wir diese letztere abgehetzte Frage für jetzt beiseite ließen, als ihre Beratung zu überhasteten. Wir können nicht behaupten, daß sie bedeutungslos sei. Denn durch die äußere Ordnung wird die Kirche in ihrem vollen organischen Leben zusammengehalten, weltweit und allumfassend. . . . Wäre es nicht möglich, daß, wenn einmal alle anderen Fragen bereinigt sind, wir in diese letzte gleichsam hineinwachsen, wie es einst in der jungen Kirche der Fall war? . . . Gottes Stimme hat uns gemahnt, unsere eigene Erfahrung hat es uns in tragischer Weise bestätigt, daß unser Ziel sein muß: Einheitliche Religion. Gott hat mit unserer zerrissenen Christenheit Geduld gehabt, mehr als wir zu erwarten ein Recht hatten. Aber jetzt, wo wir die Sünde und das Unglück des Sektengeistes erkennen, dürfen wir von ihm nicht weitere Langmut erhoffen. . . . Gottes Geist ist unser Vorsitzender. . . . Er selbst wird für uns, in seiner Weise und zu seiner Zeit, das Unmögliche möglich machen und die volle Erfüllung der christlichen Hoffnung herbeiführen in einer Kirche, da eine Herde unter einem Hirten sein wird.“¹

Nach dem Eröffnungsgottesdienst begannen die Verhandlungen. Die Methode, nach der die sieben Programmpunkte erörtert werden sollten, war folgende. Zunächst wurde jedem Thema ein voller Tag im Plenum gewidmet, wobei Vertreter verschiedener Richtungen zu Wort kommen sollten. Zwei Reden von 30 Minuten und vier Reden von 15 Minuten füllten die Verhandlungen des Vormittags. Am Nachmittag fand nach einer kurzen Zusammenfassung der Reden des Vormittags 'eine Generaldiskussion statt. In solcher Weise wurden vom 3. bis 6. August die vier ersten, am 12., 13. und 15. August die drei letzten Programmpunkte verhandelt. Alsdann wurden die Themata, mit Ausnahme des ersten, sechs verschiedenen Sektionen überwiesen, die ihre Nummer nach dem Programmpunkt erhielten (II. bis VII. Sektion, eine erste Sektion gab es nicht). In den Sektionen, deren jede etwa ein Drittel der Konferenzmitglieder umfaßte und die sich nach Bedürfnis in Kommissionen und Subkommissionen teilten, wurde das jeweilige Thema zu dem Zwecke besprochen und verarbeitet, der Konferenz als Ergebnis der Diskussion einen Bericht (Report) vorzulegen. Der

¹ L 3—5 8—10; LS 45 f.

von der Sektion ausgearbeitete Bericht wurde vom Plenum geprüft, dann noch einmal an die Redaktionsausschüsse der Sektionen zurückverwiesen und endlich vom Plenum „erledigt“ (LS 39 f.). Da diese „Erledigung“ erst gegen Ende der Konferenz stattfand, so erklärt es sich, daß während der ganzen Zeit die Überlegungen und Beratungen über alle sieben Programmpunkte fort dauerten.

Es war durch die Zentrale von Faith and Order unzählige Male verkündet worden, daß auf der Konferenz keinerlei Beschlüsse gefaßt werden sollten, die irgendwie die dort vertretenen Kirchen binden könnten. Aber man hatte doch vielerorts die Hoffnung nicht aufgegeben, daß wenigstens einmütige Beschlüsse oder Kundgebungen der Konferenz zustande kämen¹. Von diesem Bestreben waren offenbar auch manche Vorsitzende und viele Mitglieder der II. bis IV. Sektion be-seelt, und es gewann den Anschein, als ob man in kurzer Zeit in den wesentlichen Punkten (Evangelium, Kirche, Glaubensbekenntnis) zu einheitlichen Formulierungen kommen könne, bis man allseits — zum Teil unter Schrecken und Angst — den trügerischen Schein der dehnbaren Formulierungen erkannte und ablehnte. In welcher Weise diese Ablehnung erfolgte, wird weiter unten noch zu sagen sein. Aus dieser Verlegenheit fand man den Ausweg, daß man von der Annahme eines Berichts seine Entgegennahme unterschied. Die Berichte der II. bis VI. Sektion wurden in dieser Weise ohne Widerspruch (*nemine contradicente*) nicht angenommen (*adopted*), sondern (zur Weitergabe an die Kirchen) entgegengenommen (*received*). Wir werden sehen, daß bei dem Bericht der VII. Sektion („Die Einheit der Christenheit und die Beziehung der bestehenden Kirchen zu ihr“) selbst dieses Minimum nicht erreicht wurde.

Am 3. August nachmittags wurde Bischof Brent, der schon die Verhandlungen des Vormittags geleitet hatte, zum Vorsitzenden gewählt. Alle Berichte rühmen übereinstimmend die Gradheit, Sachlichkeit, Energie und Geduld seiner Amtsführung, die sich von jeglichen Regisseurkünsten fernhielt. Stellvertretender Vorsitzender wurde der englische Freikirchler

¹ Vgl. Eiche 1926, 98; IKZ 1926, 33 f.

D. Garvie, der das Amt annahm, weil er die drei Konferenzsprachen verstehe und die Redner zur Ordnung rufen könne (LS 61). Er hatte die besondere Aufgabe, die Nachmittagsdebatten im Plenum zu leiten. Der Andrang der Redner zu diesen Debatten war, besonders von deutscher Seite, so stark, daß die Konferenz zu Beginn der zweiten Woche beschloß, die Diskussion über die Themata V bis VII in die Sektionen zu verweisen¹. Zu Vizepräsidenten der Konferenz werden auf Vorschlag des Vorsitzenden gewählt: Erzbischof Söderblom, Erzbischof Germanos, Pastor Merle d'Aubigné (Franzose) und Professor Deißmann.

Das erste Thema (Der Ruf zur Einheit) bot keine große Schwierigkeit, da in ihm nur der allgemeine Wunsch zur Einheit zum Ausdruck kommen sollte. Über dieses Thema sprachen am 3. August der Lutheraner Professor Elert (Erlangen)², der orthodoxe Erzbischof Germanos, der anglikanische Erzbischof D'Arcy von Armagh und der reformierte Professor Choisy (Genf), deren Reden freilich auch die Meinungsverschiedenheiten über Möglichkeit und Wege einer Einigung durchblicken ließen. Bischof Brent entwarf über dieses Thema einen Bericht und fügte eine Einleitung (Präambel) hinzu, die kurz Zweck und Verlauf der Konferenz zusammenfaßte. Dieser Bericht mit seiner Präambel wurde ohne Sektionsberatung nach einigen formalen Änderungen und Ergänzungen von der Konferenz am 20. August einstimmig angenommen (adopted)³.

Das zweite Thema (Die Botschaft der Kirche an die Welt: das Evangelium) stand auf der Tagesordnung des 4. August. Die Redner waren bemüht, das Einigende hervorzuheben, ließen sich aber dadurch zu allgemeinen Wendungen verleiten, die jeder nach seiner Weise auslegen kann⁴. Denn daß das Evan-

¹ LS 42 66.

² Deutscher Wortlaut seines Vortrages: AELK 1928, 725—728.

³ L 434 439; LS 91. Vgl. Anhang XI.

⁴ Auch arge Verschwommenheiten liefen unter. So sagte der amerikanische Methodistenbischof McConnell: „Wenn die Offenbarung in Christus nur die Aufstellung eines menschlichen Ideals ist, ohne Rücksicht darauf, ob ein solches Ideal etwas Wesentliches für die Welt (universe) selbst bedeutet, dann müssen wir uns traurig sagen, daß wir in Christus eben eine pathetische (tragische) Figur mehr haben, die ein edles Leben lebt, aber in einer unfreundlichen oder teilnahmslosen Welt“ (L 58; LS 96).

gelium eine gute, frohe Botschaft, daß es nicht eine bloße Theorie, sondern Leben und Lebenserneuerung ist und in Jesus Christus seinen Mittelpunkt hat, das werden alle Christen gerne unterschreiben. Aber wer ist Christus, was hat er gelehrt und wie hat sich die christliche Lebenserneuerung zu vollziehen? Bischof Ostenfeld (Kopenhagen) sagte ehrlich heraus: „Wir sind nicht einig in der Lehre“ (L 84; LS 99). Das trat denn auch in den Reden trotz aller Zurückhaltung hervor. Der Orthodoxe Glubokowsky gab den Protestanten deutlich zu verstehen, daß sie selbst an die absolute Autorität der Heiligen Schrift nicht glaubten und sich das Recht der freien Auslegung vorbehielten. Dagegen betonte er die Notwendigkeit der kirchlichen Autorität und Tradition für die Auslegung und Verkündigung der Heiligen Schrift und die Bedeutung des kirchlichen Amtes und der Sakramente für die Kirche und das christliche Leben¹. Wilfred Monod aber erklärte frank und frei: „Die unveränderliche Botschaft der Kirche legt kein Gewicht auf Theorien über Bischofsamt oder Sakramente, über ewige Vorherbestimmung zum Himmel oder zur Hölle, über Erbsünde und Erlösung. Nein, die immerwährende Botschaft der Kirche hat ihr Zentrum in der Person oder vielmehr in der geistigen Persönlichkeit Jesu Christi.“² Dennoch stellte der englische Wesleyaner Lofthouse zum Schluß der Diskussion eine „eindrucksvolle Übereinstimmung über die Substanz des Evangeliums“ fest, wünschte aber die Anwendung des Evangeliums nicht nur auf das private, sondern auch auf das soziale Leben³.

Das Thema wurde in der zweiten Sektion unter Vorsitz von Professor Deißmann durchgesprochen, und der wiederholt verbesserte Text des Berichts am 19. August vom Plenum ohne Widerspruch entgegengenommen. Der Bericht⁴ ist ein Lobpreis auf das Evangelium und Jesus Christus. Nur muß man beachten, daß die Worte mit allem Bedacht gewählt sind und nicht nur nach dem nächstliegenden Sinne verstanden werden

¹ L 67—78; LS 96—98.

² L 90 f.; LS 100.

³ L 105. Nach LS 103 soll er die Verbindung von „Stockholm“ und „Lausanne“ gefordert haben, was aber mit diesen Worten in L nicht gesagt ist.

⁴ Wortlaut im Anhang XI.

dürfen. Wenn es z. B. im dritten Abschnitt heißt, daß das ewige Wort Gottes Mensch ward, und wenn dort Jesus Christus als Gottessohn bezeichnet wird, so müssen wir uns dabei an die Äußerung Harnacks erinnern, die oben S. 158 erwähnt wurde. Emanuel Hirsch¹ hat daher über diesen Bericht geurteilt: „Er liest sich wie eine verschwommene, an konventionellen Phrasen reiche Predigt, die es darauf anlegt, durch absichtliche Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit in möglichst vielen Hörern das wohlgefällige Gefühl zu erwecken, der Redner sei mit ihm einer Meinung. Insofern kann sich ein jeder mit dem Berichte abfinden.“ Nur im siebten Abschnitt, wo das Evangelium als Kraftquelle der sozialen Erneuerung und als einziger Weg zur Veredlung des Volkslebens und zum Völkerfrieden gepriesen wird, verläßt der Bericht das Gebiet der allgemeinen Übereinstimmung und weckt jene Gegensätze, die in Stockholm zu so scharfen Zusammenstößen geführt haben. Andererseits ging dieses Zugeständnis den christlichen Aktivisten nicht weit genug. E. Gounelle² findet den Bericht von seinem kalvinischen und evolutionistischen Standpunkt unbefriedigend; er verrate den pessimistischen, müden Geist der Nachkriegszeit (*œuvre de mentalités sacerdotales ou professorales d'après-guerre*) und verkenne den sozialen, aktiven und prophetischen Charakter des „Reiches Gottes“.

Das dritte Thema (Das Wesen der Kirche) wurde am 5. August im Plenum und vom 8. August ab in der Sektion verhandelt. Die ausgiebigen Erörterungen ließen klar die bekannten Gegensätze in der Auffassung der Kirche hervortreten, zeigten aber zugleich mit beschämender Deutlichkeit, daß die katholische Lehre über sichtbare und unsichtbare Kirche³, über Heilsnotwendigkeit der Kirche und außerordentliche Heilswege (vgl. oben S. 131), über objektive Offenbarungswahrheit und unverschuldeten Irrglauben, über die streitende und vollendete

¹ „Deutsche Literaturzeitung“ 1928, Sp. 15.

² *Le Christianisme social* 1927, 1148—1150; vgl. L 415; LS 106.

³ So meint z. B. Siegmund-Schultze (LS 109): „Noch hat bisher nur die Orthodoxe Kirche begriffen, daß die Kirche sowohl unsichtbar als sichtbar ist.“ Als ob die römisch-katholische Kirche nicht von jeher zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, zwischen Leib und Seele der Kirche unterschieden hätte!

Kirche bei den Protestanten völlig eine terra incognita ist. Nur so erklärt es sich, daß theologische Binsenwahrheiten in Lausanne wie unerhört neue Erkenntnisse vorgetragen wurden. Eine innere Verständigung ließ sich schon deshalb nicht erzielen, weil man nicht einig war, ob Christus überhaupt eine Kirche, d. h. ein Reich in dieser Welt gegründet habe.

Aus den Verhandlungen seien einige Stellen herausgegriffen. Nach dem Kongregationalisten D. Cadman ist die Kirche „Gottes lebendiger Organismus für die Erlösung der Welt“ (L 115). Der anglikanische Bischof Temple (Manchester) findet in dieser Erklärung eine Hegelsche Unbestimmtheit, wie dessen Definition des Organismus beweise, und will daher das Wesen der Kirche aus der Heiligen Schrift abgeleitet wissen (L 133; LS 114). Bischof Gore mahnt, einen solchen Begriff der Kirche ins Auge zu fassen, daß Katholiken und Protestanten ihm zustimmen könnten, und zwar müsse dies versucht werden, ohne die große römische Kirche zu vergessen mit ihrer weiten und tiefen Anziehungskraft für „sturmermüdete“ (storm-wearied) Seelen auf der ganzen Welt (L 156; LS 120). Ein Vertreter der Orthodoxen erklärt, für sie sei die Definition der Kirche unvollkommen, solange die Verehrung der Gottesmutter und der Heiligen sowie die Sakramente darin nicht erwähnt würden (LS 124). Ein deutscher Lutheraner wendet ein: „Wir können die Heilsnotwendigkeit der äußern Einheit der Kirche nicht anerkennen; wir müssten sonst Luther und unsere gesamte deutsche Theologie desavouieren“ (LS 124).

Über die (arg hastigen) Beratungen in den Untersektionen urteilt Siegmund-Schultze: „In zwei oder drei Sektionen erhebt sich fortwährend die Frage: Sollen wir diskutieren oder abstimmen? In einer Subsektion werden drei Viertel der Unterhaltung durch Geschäftsordnungsreden ausgefüllt; vor allem stellt sich heraus, daß nicht alle Leiter der Subsektionen imstande sind, die Fragen so zu stellen, daß die Vertreter der verschiedenen Kirchen sich überhaupt dazu äußern können. Die Zahl der kirchlichen Führer, die über die nötige ökumenische Bildung verfügen, ist doch noch außerordentlich gering“ (LS 125).

Der am 19. August von der Konferenz entgegengenommene Bericht der dritten Sektion¹ erklärt die Kirche als Stiftung Gottes und Christus als Hanpt der Kirche; sie solle das Werk-

¹ L 463—466; LS 131—133.

zeug zur Heiligung der Menschen sein. Da nur ein Christus sei, könne es auch nur eine Kirche geben. Dann fährt der Bericht fort:

„Die Kirche auf Erden besitzt gewisse Merkmale, an denen sie von den Menschen erkannt werden kann. Solche waren seit den Tagen der Apostel mindestens die folgenden:

1. Der Besitz und die Anerkennung des Wortes Gottes, gegeben in der Heiligen Schrift und ausgelegt der Kirche wie dem einzelnen durch den Heiligen Geist.

2. Das Bekenntnis des Glaubens an Gott, wie er in Christo Mensch geworden und geoffenbart ist.

3. Die Annahme des Auftrages Christi, aller Kreatur das Evangelium zu predigen.

4. Der Gebrauch der Sakramente.

5. Ein Amt für den Hirtendienst, die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente.

6. Gemeinschaft im Gebet, im Gottesdienst, in allen Gnadenmitteln, im Streben nach Heiligung und im Dienst an den Menschen.“

Die festgestellten Abweichungen beziehen sich hauptsächlich auf das Wesen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche und auf die Bedeutung der Trennungen in Vergangenheit und Gegenwart. In den beigefügten Anmerkungen heißt es:

„Manche glauben, daß die eine oder andere der bestehenden Kirchen die allein wahre Kirche ist; andere, daß die Kirche, wie wir sie beschrieben haben, in einigen oder allen bestehenden Kirchengemeinschaften zusammengekommen zu finden ist.

Manche sind überzeugt, wiewohl sie die andern christlichen Körperschaften als Kirchen anerkennen, daß nach der Vorsehung Gottes und der Lehre der Geschichte eine besondere Form des Amtes für die Wohlfahrt der Kirche als notwendig erwiesen ist; andere halten dafür, daß keine Form von Kirchenverfassung ihrem Wesen nach den Vorrang verdient; noch andere, daß überhaupt keine Verfassung notwendig ist.

Eine Auffassung geht dahin, daß keine Trennung in der Christenheit jemals ohne Sünde aufgekommen ist. Eine andere Auffassung behauptet, daß die Trennungen das unvermeidliche Ergebnis verschiedener Gaben des Geistes und verschiedenen Verständnisses der Wahrheit waren. Zwischen diesen Auffassungen steht eine dritte, deren Anhänger auf die Trennungen der Vergangenheit in Buße und Trauer zurückschauen, zugleich mit dem lebendigen Gefühl für Gottes Gnade, die trotz dieser Trennungen und sogar durch sie seine Sache in der Welt gefördert hat.“

Der letzte Abschnitt ist deshalb besonders bemerkenswert, weil darin jene Ansicht zum Ausdruck kommt, die gegen die Grundvoraussetzung der ganzen Faith and Order-Bewegung angeht, daß nämlich die Spaltungen in der Christenheit Sünde

und Verderben seien. In der Ablehnung dieser Voraussetzung sind liberale und orthodoxe Protestanten einig¹.

Das vierte Thema (Das gemeinsame Glaubensbekenntnis der Kirche) füllte die Verhandlungen im Plenum am 6. August. Die Meinungsverschiedenheiten drehten sich hauptsächlich um die Fragen, ob ein Glaubensbekenntnis notwendig oder nur wünschenswert sei, ob ein historisches (Nicaenum) oder ein neues die Basis der Einigung bilden oder ob nicht das Bekenntnis bzw. die persönliche Beziehung zu Christus dem Herrn überhaupt genügen solle. In der Diskussion sagte der Bulgare Zankow: „Die Verschiedenheit des Bekenntnisses in der Kirche zulassen, heißt im Grunde doch die Einheit der Kirche leugnen.“² In den Sektionen drohte die „Gefahr“, daß den Freikirchlern von den Orthodoxen und Anglikanern das Nicaenum aufoktroiyert werde (LS 144). Nach einer Bemerkung Hermelinks mußte auch der Anschein abgewehrt werden, „als ob der Heilige Geist bei zukünftigen Bekenntnisformulierungen an das bisherige Erbgut der Kirche gebunden sei“ (LS 145). Schließlich wurde von der Konferenz ein Bericht entgegengenommen, der eine gewisse Übereinstimmung im Apostolischen und Nizäischen Glaubensbekenntnis ausspricht, aber im Zusatz bemerkt, „daß einige von den auf der Konferenz vertretenen Kirchen mit der Schrift die Tradition verbinden und daß andere ausdrücklich die Glaubensbekenntnisse der Schrift unterordnen; andere Kirchen legen das Hauptgewicht auf ihre Sonderbekenntnisse, und einzelne Kirchen machen gar keinen Gebrauch von Glaubensbekenntnissen“ (L 467; LS 148). Man kann also doch nicht sagen, daß die Vertreter der deutschen protestantischen Theologie „das Nicaenum geschluckt hätten“, wie sich ein deutscher Theologieprofessor in Lausanne mit saurer Miene äußerte³.

¹ Vgl. oben S. 26 f. 166 und dazu L 358 f.; LS 186; CW 1927, 836; AELK 1927, 1011 f.; A. v. Martin a. a. O. 15—18.

² L 192; LS 138. Der Schwede Lindskog (L 181) erinnerte an die Worte des Kardinals Bellarmin: „Non in verbis, sed in sensu est fides; non ergo habemus idem symbolum, si in explicatione dissidemus.“

³ IKZ 1928, 4. Bischof Headlam von Gloucester meinte, es sei vielleicht möglich, die Kirchen, nicht aber die Professoren auf das Nicaenum zu einigen (L 203).

Die Tage vom 8. bis 11. August einschließlich vergingen mit Beratungen der Sektionen und des Plenums über die Thematika II bis IV. Am Freitag den 12. August verhandelte das Plenum über das fünfte Thema: Das Amt der Kirche. Auch hier war es unmöglich, für die Vielstimmigkeit der vertretenen Meinungen eine Einigungsformel zu finden. Denn die einen sahen in dem Amt, d. h. konkret gesprochen, im Priester- und Bischofsamt eine wesentliche, von Christus begründete Einrichtung und legten auf die apostolische Sukzession großes Gewicht; die andern hielten das kirchliche Amt für unwesentlich und von dem Willen der Gemeinde oder dem Walten des „Geistes“ abhängig. Es genüge die Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente. Auch bestand keine Einigkeit über die Arten, Aufgaben und Vorbedingungen des kirchlichen Amtes. In der Diskussion sagte Bischof Palmer von Bombay: „Wir beraten uns über Wahrheit, nicht über Wiedervereinigung... Übereinstimmung über die Wahrheit gehört zu dem festen Fundament der Einheit. Da wir nun in Kardinalfragen gar sehr voneinander abweichen, müssen einige von uns im Irrtum sein, vielleicht alle bis zu einem gewissen Grade“ (L 233; LS 150). Der amerikanische Lutheraner Scherer fragte vorsichtig, ob nicht die Annahme der Lehre über die apostolische Sukzession folgerichtig zur Anerkennung des päpstlichen Primates führen müsse (L 257; LS 152). Der russische Gelehrte Bulgakow betonte mit größtem Nachdruck die Notwendigkeit des Episkopats (*sine episcopo nulla ecclesia*) und sagte mit deutlicher Spitze gegen die Anglikaner, daß die Kirchen der Reformation die apostolische Sukzession verloren haben oder nicht in voller Klarheit besitzen¹. Da diese Kirchen den vollgültigen Episkopat Roms wegen des Papsttums zurückwiesen, müßten sie zur orthodoxen Kirche kommen, um die Einheit des Glaubens zu finden.

¹ L 262 f.; LS 153; Heiler in: IKZ 1928, 7. Hermelink (CW 1927, 837) weiß zu berichten: „Ein englischer Bischof soll in den Spezialberatungen der Anglikaner geradezu erklärt haben, daß, wenn dies [die apostolische Sukzession] zu einer Kardinalfrage gemacht werde, er nachweisen wolle, daß es mit dem anglikanischen Anspruch der angezweifelte[n] [unbezweifelte[n]?] bischöflichen Sukzession geschichtliche Schwierigkeiten gäbe.“ Ebenso in: „Frankfurter Zeitung“ Nr. 625 vom 24. August 1927.

In dem entgegengenommenen Bericht der fünften Sektion (L 467; LS 159) wird als Übereinstimmung festgestellt, daß das Amt „eine Gabe Gottes durch Christus an seine Kirche und wesentlich für Existenz und Gedeihen der Kirche“ sei, und daß es an Befähigte durch einen Ordinationsakt unter Gebet und Handauflegung übertragen werde. Über alles andere (Natur, Notwendigkeit, Herkunft, Arten, Autorität des Amtes) werden Meinungsverschiedenheiten festgestellt. Den Gemeinschaften wird zur Erwägung empfohlen, ob sich nicht aus der bischöflichen, presbyterialen und kongregationalistischen Verfassung eine höhere Einheit oder Harmonie gestalten lasse. Die Orthodoxen dagegen erklären mit Bedauern, „außerstande zu sein, hinsichtlich des Amtes zu irgend welcher Übereinstimmung mit vielen der auf dieser Konferenz vertretenen Kirchen kommen zu können.“

Am Samstag den 13. August vormittags wurde im Plenum das sechste Thema (Die Sakramente) verhandelt. Hier stießen natürlich die verschiedenen Auffassungen hart aufeinander: von der katholischen, durch die Orthodoxen vertretenen Lehre über die sieben Sakramente bis zu der der Quäker, die keinen Gebrauch von den äußern Zeichen der Sakramente machen. Aus der Diskussion seien einige Stellen angemerkt. In der verlesenen Rede des abwesenden Bischofs Nicholai von Ochrida (Serbien) über die sieben Sakramente heißt es zum Schluß: „Sollte jemand vielleicht die Taufe und die Eucharistie für die einzigen Sakramente halten, so möge er durch Fasten und unter Tränen Gott selbst befragen, und Gott wird ihm die Wahrheit offenbaren, wie er sie immer den Heiligen offenbart hat. . . . Die Meinungen von Gelehrten mögen wundervoll gescheit und doch falsch sein; die Erfahrung der Heiligen ist immer wahr“ (L 290; LS 166). Der englische Kongregationalist Bartlet kann den äußern Formen nur einen relativen Wert beimessen. Die metaphorisch-symbolische Sprache des Hebräischen sei vermutlich von den Kirchenvätern mißverstanden worden. Die Lehre von der Realpräsenz Christi in der Eucharistie sei nicht nur exegetisch und physisch, sondern auch psychisch-ethisch unmöglich¹. Professor A. Lang trat

¹ L 291 293; LS 166 167.

dafür ein, jeder Kirche völlige Freiheit in Bezug auf die Sakramente zu lassen. Große Schwierigkeiten scheint die Frage verursacht zu haben, ob Gott die sakramentalen Gnaden auch ohne die sakramentalen Zeichen geben könne, z. B. denen, die am Südpol sind (LS 176) — ein Beweis, daß auch gelehrte Theologen über Strohhalme stolpern können.

Bei solchen Gegensätzen ist es begreiflich, daß manche Mitglieder der sechsten Sektion den Verhandlungen überhaupt fernblieben und die Überzeugung äußerten, daß gerade bei diesem Punkte nichts herauskommen werde (LS 172). In dem schließlich entgegengenommenen Bericht (L 472; LS 177) wird erklärt, es entspreche nicht dem Zweck der Konferenz, sich bei der Erörterung der Sakramente auf Einzelheiten einzulassen. Dann wird als Übereinstimmung festgestellt, daß Sakramente auf göttlicher Stiftung beruhen, und daß zum Sakrament ein äußeres Zeichen und eine innere Gnade gehöre. Dagegen werden Meinungsverschiedenheiten festgestellt über Zahl, Wirksamkeit, Notwendigkeit und Spender der Sakramente, besonders auch über die Art und Weise der Realpräsenz des Herrn und die Auffassung des Gedächtnismahles und des Opfers.

Bevor wir über die Behandlung des siebten und letzten Themas berichten, seien einige Vorgänge ins Auge gefaßt, die sich in einzelnen Gruppen während der Beratungen der zweiten bis vierten Sektion abspielten und in öffentlichen Erklärungen Ausdruck fanden. Diese Sektionsverhandlungen hatten in vielen Konferenzteilnehmern eine große Nervosität erregt und die Befürchtung wachgerufen, als sollten trotz der hervorgetretenen tiefen Gegensätze glatte Einigungsformeln gebildet und die Konferenz auf diese festgelegt werden. Gegen das so geplante oder vermutete „Handelsgeschäft von Glaube und Kirchenverfassung“ (LS 70) regte sich nun heftiger Widerspruch. Zunächst schien es, als wollten zuerst die Deutschen Protest erheben. Dies wurde aber — offenbar in Erinnerung an Stockholm — besonders durch Siegmund-Schultze¹ verhindert; denn sonst wäre das ganze Odium wieder auf die Deutschen ge-

¹ CW 1927, 898.

fallen (LS 71). Statt dessen erfolgte eine gemeinsame Erklärung der Lutheraner, die von je einem französischen, norwegischen, lettischen und schwedischen (Söderblom) und von je zwei deutschen und amerikanischen Delegierten unterzeichnet war und am 17. August vormittags im Plenum verlesen wurde (L 373; LS 71). Der Inhalt der Erklärung ging im wesentlichen dahin, es solle keine Abstimmung über die in Lausanne formulierten Sätze vorgenommen werden, sondern die Berichte der Sektionen lediglich als Stoff für künftige Erörterungen betrachtet werden. Die Erklärung selbst war an sich unverfänglich; denn um diese Zeit (15.—18. August) war der Plan, die Feststellungen der Sektionen zu Beschlüssen der Konferenz zu erheben, wenigstens von dem größten Teil der Delegierten, längst aufgegeben. Ähnlich wie die Erklärung Kaplers in Stockholm, wirkte auch dieser Stoß ins Leere sensationell und niederdrückend; denn er verriet die Absicht, sich gegen Überraschungen und Überrumpelungen zu sichern, und wurde daher von vielen als Störung des Konferenzwerkes empfunden¹. Auf jeden Fall hätte der Zweck der Erklärung durch unauffälligere Mittel erreicht werden können.

Gleich am folgenden Tage verlas der Erzbischof Germanos im Auftrage der Delegierten der orthodoxen Kirche eine längere Erklärung, die wohl das wichtigste Ereignis der Lausanner Konferenz darstellt. In dieser Erklärung heißt es u. a.:

„Während der Bericht über die Botschaft der Kirche mit der orthodoxen Auffassung übereinstimmt, da er auf der Basis der Lehre der Heiligen Schrift aufgebaut ist und daher von uns angenommen werden kann, so steht es anders mit den beiden andern Berichten über das Wesen der Kirche und das gemeinsame Glaubensbekenntnis der Kirche. Um zu einer äußeren Übereinstimmung wenigstens dem Buchstaben nach zu gelangen, wurden diese beiden Berichte auf Grund eines Kompromisses zwischen Gedanken und Meinungen, die sich nach unseren Begriffen widerstreiten, abgefaßt. Wie zu andern Zeiten von Vertretern der orthodoxen Kirche oftmals in Erklärungen betont worden ist, gibt es jedoch in Sachen des Glaubens und des Gewissens keine Möglichkeit zu einem Kompromiß. Die gleichen Worte einer allgemein angenommenen Erklärung können unseres Ermessens nicht zwei verschiedene Meinungen decken, noch können zwei verschiedene Begriffe von ihr abgeleitet werden. Auch können wir Orthodoxen nicht hoffen,

¹ LS 72 214. Laun (64; CW 1927, 898) bemerkt zu der Erklärung: „Man sollte doch endlich davon ablassen, Luthers Haltung auf dem Reichstag zu Worms . . . nachzuahmen, wo kein unbedingter Zwang dafür vorliegt.“

daß eine Übereinstimmung, die auf Grund solcher Erklärungen erreicht ist, von Dauer sein wird. . . .

„So können wir Orthodoxen zum Beispiel uns nicht eine vereinigte Kirche denken, in der einige glauben, daß es nur eine Quelle göttlicher Offenbarungen gibt, nämlich die Heilige Schrift allein, während andere behaupten, daß die apostolische Tradition die notwendige Ergänzung der Heiligen Schrift ist. Während so einerseits die in dem Bericht jeder Kirche gewährte volle Freiheit, ihr eigenes Glaubensbekenntnis zu gebrauchen, solche Glaubensbekenntnisse in sich selbst wertlos machen würde, so würde anderseits nichts als Verwirrung darüber entstehen, was nun eigentlich der eine gemeinsame Glaubensbegriff der so vereinigten Kirche sei.

„Die orthodoxe Kirche hält streng an dem Grundsatz fest, daß die Grenzen der individuellen Glaubensfreiheit durch die Definitionen, die die Gesamtkirche gegeben hat, festgelegt sind. Wir halten diese Definitionen für jeden einzelnen für verpflichtend. Für diesen Grundsatz treten wir ein, nicht nur gegenüber den gegenwärtigen Gliedern der orthodoxen Kirche, sondern auch gegenüber denjenigen, die in Zukunft mit ihr in Glaube und Verfassung vereinigt werden. . . . Es sollte für uns unnötig sein, hinzuzufügen, daß die orthodoxe Kirche nur das Nicaeno-Constantinopolitanum als ökumenisches Symbol anerkennt und annimmt.

„Das, was für uns hinsichtlich des ökumenischen Symbols gilt, gilt auch hinsichtlich der dogmatischen Definitionen der sieben ökumenischen Konzile, deren Autorität zu erschüttern kein Orthodoxer berechtigt wäre.

„Daher ist es Meinung der orthodoxen Kirche, daß eine Wiedervereinigung nur auf der Basis des gemeinsamen Glaubens und Bekenntnisses der alten, ungeteilten Kirche der sieben ökumenischen Konzile und der ersten acht Jahrhunderte stattfinden kann.

„Obgleich die Berichte der andern drei Sektionen noch nicht vorliegen, so wird doch bereits durch den Verlauf der Debatte darüber deutlich, daß eine Übereinstimmung in diesen Fragen nur durch vage Phrasen oder durch einen Kompromiß gegensätzlicher Meinungen erzielt werden kann. So können wir uns z. B. nicht denken, wie eine Übereinstimmung zwischen zwei Auffassungen ermöglicht werden soll, die darin eins sind, daß das geistliche Amt durch den Willen Christi besteht, aber voneinander abweichen in der Frage, ob jenes geistliche Amt in seinen drei Graden des Bischofs, des Presbyters und des Diakons von Christus selbst eingesetzt worden ist. Gleichermassen scheint uns kein praktischer Wert darin zu liegen, zu einer gemeinsamen Formel über die Notwendigkeit der Sakramente in der Kirche zu kommen, wenn zwischen den Kirchen ein fundamentaler Unterschied besteht nicht nur hinsichtlich ihrer Zahl, sondern auch hinsichtlich ihrer allgemeinen Bedeutung, des Wesens eines jeden von ihnen und ihrer besonderen Wirkungen.

„Da dies der Fall ist, können wir den Gedanken einer Wiedervereinigung, die auf einige wenige gemeinsame Punkte äußerlicher Erklärungen beschränkt ist, nicht unterstützen; denn der orthodoxen Kirche zufolge kann eine *Communio in sacris* nicht vorhanden sein, wo die Totalität des Glaubens fehlt“ (L 383—385; LS 75 f.).

Zum Schluß erklären die Orthodoxen sich bereit, mit anderen Kirchen gemeinsam die Arbeit auf dem sozialen und sittlichen Gebiet auf der Grundlage christlicher Liebe aufzunehmen.

Verweilt man einen Augenblick bei dieser entschiedenen Erklärung, so gewinnt man den Eindruck, als ob in der Frage der kirchlichen Union die Jahrhunderte stillestehen. Denn so wie 1927 die Orthodoxen in Lausanne ihren unverrückbaren Standpunkt darlegten, hatte der Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel am 6. Juni 1581 an die Tübinger Theologen geschrieben: „Wir bitten Euch, uns nicht weiter zu behelligen noch uns etwas zu schreiben oder zu schicken, da Ihr das Licht der Kirche (d. h. die Kirchenväter) und unsere Theologen anders deutet; auch wenn Ihr ihnen mit Worten huldigt, so verwerft Ihr sie doch in der Sache. Befreit uns also von Eurer Seite von dieser Belästigung. Geht Eure eigenen Wege.“¹ Die Form ist, den Zeitumständen entsprechend, höflicher geworden; die Sache ist die gleiche geblieben.

Die Erklärung der Orthodoxen machte auf die Konferenz einen tiefen Eindruck und zerstörte sicherlich viele Hoffnungen, wenn man sich auch bemühte, die Enttäuschung unter freundlichen Worten zu verbergen. Am Freitag den 19. August erfolgte eine Erklärung der Reformierten, die sich im wesentlichen der der Lutheraner anschließt und die Bedeutung der Konferenz in der Tatsache sieht, daß die Kirchen von jetzt an die Begründung ihrer Einheit in der Person Christi suchen wollen (L 409; LS 81). Die Quäker gaben auch eine Erklärung ab, die als Band der Einigung die Liebe preist (L 410; LS 82). Den Beschluß bildete die Erklärung eines anglikanischen Laien. Danach aber fand Bischof Palmer von Bombay starken Beifall bei der Versammlung, als er im Auftrage der anglikanischen Delegation mitteilte, diese habe beschlossen, für die anglikanische Kirche keine Erklärung vor der Konferenz abzugeben; sie hoffe vielmehr, für ein besseres Verständnis der göttlichen Wahrheit in der allgemeinen Kirche wirken zu können und immer mehr jede Art sektiererischer Ansichten zu überwinden².

¹ Heiler 268. Über die Verhandlungen des 16. Jahrhunderts vgl. Hergenröther-Kirsch, Kirchengeschichte III⁵ (Freiburg 1915) 810 f. — Eifersüchteleien, wie sie zwischen den Orthodoxen in Stockholm häufig vorkamen (CW 1925, 881 933), werden von Lausanne nicht berichtet.

² L 412; LS 84; v. Martin a. a. O. 37.

Durch die erregten Verhandlungen hinter den Kulissen und die erwarteten, Schlag auf Schlag einander folgenden „Erklärungen“ hatte sich allmählich ein gefährlicher Zündstoff angehäuft, der bei irgend einer Gelegenheit zur Entladung kommen mußte. Diese Gelegenheit bot sich bei der Beratung des siebten Themas: „Die Einheit der Christenheit und die Beziehung der bestehenden Kirche zu ihr.“ Das Thema stand auf der Tagesordnung des 15. August. Aber noch ehe die Vorträge dieses Tages gehalten wurden, hatte die VII. Sektion schon seit dem 12. August Sitzungen abgehalten. Und der Vorsitzende dieser Sektion war Erzbischof Söderblom, der „Löwe von Upsala“. Die siebte Sektion war die wichtigste; denn ihr Thema war das einzig praktische, während die andern Themata entweder allgemeine Selbstverständlichkeiten oder theoretische Lehrunterschiede betrafen.

Die Bereitwilligkeit, an solchen Konferenzen wie Lausanne teilzunehmen, ist zumeist von der beruhigenden Zuversicht getragen, daß zu Hause alles beim alten bleibt. Wenn aber zwei oder mehrere Kirchen gewisse Bedingungen als genügend für ihre Vereinigung erklären, so könnten sie, wie Siegmund-Schultze (LS 180) richtig bemerkt, sich eines Tages, bei Erfüllung der Bedingungen, vor die ihnen vielleicht recht unangenehme Pflicht gestellt sehen, sich vereinigen zu müssen. Begreiflich also, daß die Aufmerksamkeit der Konferenz in besonderer Weise dem siebten Thema sich zuwandte. Doch hätte die Verhandlung wohl auch hier nicht zu so scharfen Zusammenstößen, zu einem „Desastre“ (LS 66) geführt, wären nicht persönliche Gegensätzlichkeiten hinzugekommen.

Die Anglikaner betrachten die Faith and Order-Bewegung so recht eigentlich als ihre Sache¹. Daher haben sie es Söderblom sehr verübelt, daß er seine Sache (Life and Work) von der ihrigen trennte und durch die äußerlich glänzende Konferenz von Stockholm ihnen gleichsam den Wind aus den Segeln nahm². Da nun in dem Bericht der VII. Sektion, der zwar

¹ Vgl. AELK 1927, 785. Die ganzen Fragenstellungen von Lausanne sind aus den Verhandlungen der Anglikaner mit den Freikirchen herausgewachsen.

² D. Laible (AELK 1925, 709) erwähnt eine in den Zeitungen verbreitete

nicht in allen, aber in den wesentlichen Abschnitten von Söderblom selbst herrührte¹ und zum mindesten von seinem Geist beseelt war, eingangs die Einigung durch praktische Liebestätigkeit stark betont und das Werk von Stockholm warm empfohlen wurde, argwöhnte ein Teil der Anglikaner — mit Recht oder Unrecht —, Söderblom wolle die Wasser von Lausanne auf die Mühlen von Stockholm leiten. Auch schrieb man ihm die Anregung zur Erklärung der Lutheraner zu, die zeitlich, wenn auch nicht ursächlich², die fatale Reihe der Erklärungen eröffnet hatte. Trotz der verschiedenen Unterschriften erschien die Erklärung im Protokoll als „Declaration by the Archbishop of Upsala“³ und bezeichnete damit, wenigstens für die nicht genau Eingeweihten, diesen als den Hauptverantwortlichen.

Zur Steigerung der Erregung mag auch die Konferenzmüdigkeit beigetragen haben, die gegen Ende der Tagung sich sehr fühlbar machte, und die Enttäuschung, daß die Konferenz ohne ein greifbares Ergebnis schließen werde. Die Enttäuschung muß nach dem Bericht Hermelinks⁴ besonders bei den Anglikanern groß gewesen sein; denn Lausanne habe ihnen deutlich gezeigt, „daß die Einigung der Kirchen nicht durch sie allein und zu Gunsten ihrer Kirche gemacht werden könne“, und daß der anglikanischen Kirche im kirchlichen Einigungswerke keine Vorzugsstellung eingeräumt werde.

Bei der Beratung des siebten Themas am 15. August hielt Erzbischof Söderblom das erste große Referat, in dem er über die Einigung in der Liebe, im Glauben und in der Verfassung der Kirche sprach bzw. sprechen sollte. Während die übrigen Redner ihre vor der Konferenz niedergeschriebenen und

Nachricht, daß der (Stockholmer) Kongreß in letzter Stunde zu scheitern drohte, weil England nicht mittun wollte, und daß Söderblom in einem Luftschiff eilends nach England flog, um die Sache ins reine zu bringen.

¹ Eiche 1928, 128 131; LS 190; Laun 53. Ebd. 7—9 56 61 über die Rivalität zwischen Söderblom und den Anglikanern. Söderblom will freilich, schon aus Diplomatie, solche Rivalität nicht anerkennen.

² Eiche 1928, 126. Die vorhergehende Erklärung der weiblichen Delegierten war harmloser Art.

³ LS 72; Eiche 1928, 127.

⁴ „Frankfurter Zeitung“ Nr. 625 vom 24. August 1927.

in drei Sprachen schon gedruckten Reden vorlasen, empfahl Söderblom zur größten Überraschung die Lektüre der gedruckten Exemplare und hielt eine neue Rede auf Grund der vorausgegangenen Auseinandersetzungen¹. Er wie alle folgenden Redner sahen die Lösung der Unionsfrage in dem (vieldeutigen) Satz: Einheit in der Mannigfaltigkeit. Dabei fühlte sich Söderblom als Vorkämpfer der lutherischen „Freiheit“ gegen den anglikanischen „Institutionalismus“. Offenbar aus taktischen Gründen kürzte er den ersten Teil seiner Rede über die Liebe. Zur Einigung der Kirche hielt er, entsprechend der Augustana, die Übereinstimmung im Evangelium und in der Verwaltung der Sakramente für hinreichend und bemerkte: „Wir fordern keine Unterwerfung unter eine gemeinsame äußere Autorität. Wir fordern keine Gleichförmigkeit in der Darstellung der Lehre.“² Auf die Anglikaner aber, die der apostolischen Sukzession so großen Wert beilegen, war es gemünzt, wenn er die apostolische Sukzession und das Bischofsamt als unwesentlich (*iuris humani*) für die vereinigte Kirche erklärte³.

Die Rede Söderbloms war eine Enttäuschung, auch für seine besten Freunde. Er scheint überhaupt in Lausanne nicht recht in Form gewesen zu sein. Offensichtlich liegt ihm Faith and Order nicht in gleicher Weise wie Life and Work. Siegmund-Schultze (LS 181) bemerkt zur Rede: „Der Erzbischof ist selbst offenbar nicht bemüht, einen großen Eindruck der Sache vor die Hörer hinstellen. Er hält sich nicht an den gedruckten Text, sondern gibt, teilweise im Anschluß an den zweiten Teil der gedruckten Rede, eine Summe von Gedanken zur Einigungsfrage, die die Situation beleuchten sollen. Aber ähnlich wie bei andern Gelegenheiten werden ruhige, sachverständige Ausführungen zu diesem Problem nur von den wenigsten verstanden.“ Hermelink⁴ äußert allgemein: „Der Erzbischof von Upsala, der in Stockholm auf dem Höhepunkt seines Wirkens und seines Ruhmes stand, zeigte in Lausanne im allgemeinen, wie rasch die ökumenische Arbeit ihre Führer verbraucht. Viele waren mit seiner in die Breite gehenden Beredsamkeit und speziell mit seiner Leitung der siebenten Sektion nicht einverstanden.“

Der zweite Hauptredner, der Bischof Headlam von Gloucester, der unter den Anglikanern die liberale Richtung vertritt,

¹ Heiler in: „Die Hochkirche“ (November 1927) 334.

² LS 182; IKZ 1927, 267. Der Text L 321–331 enthält anscheinend nicht die ganze (gesprochene) Rede Söderbloms.

³ L 330; LS 182; vgl. DCU 187.

⁴ CW 1927, 837. Ebenso Laun 41/42 61, der auch die Gewalttätigkeit im Vorgehen Söderbloms bedauert.

entwickelte in seiner Zeichnung der vereinigten Kirche eine sehr lebhaftes Phantasie, betonte aber doch die Wichtigkeit des Amtes, besonders des Episkopats. Dabei erklärte er es als eine Unmöglichkeit, daß eine Kirche der andern sage: Eure Weihen sind ungültig. Nur in einer vereinigten Kirche könne es vollständige und vollgültige Weihen geben, während in einer gespaltenen Kirche alle Weihen irregulär und keine Sukzession vollkommen sei. Deshalb könne der Mangel bei den Weihen nur durch das Zusammenwirken der verschiedenen getrennten Kirchen beseitigt werden¹.

In der Diskussion spielte eine große Rolle die Frage, ob die Abendmahlsgemeinschaft an den Anfang oder das Ende des Einigungsweges gehöre. Eine Einigung ließ sich hierüber nicht erzielen. Auch wurde viel über die gegenseitige Anerkennung und relative Berechtigung der einzelnen Kirchengemeinschaften geredet.

Um die Auseinandersetzungen, die sich in den weiteren Beratungen der VII. Sektion und des Plenums entspannen, zu verstehen, muß man die fast gleichlautenden Entwürfe des Berichts erster und zweiter Fassung wenigstens in ihren Hauptzügen vor Augen haben². Er hat vier Abschnitte. Der erste betont die praktische Zusammenarbeit mit ausdrücklicher Empfehlung Stockholms. Auch das bekannte Steckenpferd Söderbloms, die Bildung eines Ökumenischen Rats, ist hier untergebracht. Der zweite Abschnitt fordert für die in Glaube und Verfassung geeinte Kirche: einen gemeinsamen Glauben, Taufe und Abendmahl als Sakramente und ein überall anerkanntes Amt, aber zugleich Freiheit für die verschiedenen Auffassungen über die sakramentale Gnade und über Wesen und Autorität des Amtes³. (Es wird also vom Episkopat geschwiegen.) Der dritte Abschnitt empfiehlt als Mittel der Annäherung: Gegenseitiges Sich-kennenlernen, Gebet, gemeinsame Missionsarbeit und freundschaftlichen Verkehr. Der vierte Abschnitt spricht von der

¹ L 333; IKZ 1927, 269.

² L 397 435; LS 194.

³ L 398 436: „Liberty in regard to interpretations (freedom of interpretation) about sacramental grace and ministerial order and authority.“ Dies ist der heißumstrittene „Freiheitsparagraf“, den die Orthodoxen von vornherein als mit der kirchlichen Tradition unvereinbar ablehnten.

völligen kirchlichen Gemeinschaft und hält diese erst dann für verwirklicht, wenn allen Kindern Gottes der Weg offensteht zu gemeinsamer Feier des Abendmahls. „Mehrdeutige Formeln und voreilige Maßnahmen können das Werk der Einigung nur hindern“ (L 399 437; LS 196).

In diesem Bericht sahen „gewisse Kreise“ geradezu eine Verhöhnung der Konferenz, weil sie aus ihm das Eingeständnis herauslasen, nur Life and Work sei ein praktischer Weg zur Einheit, Faith and Order aber liege in den Wolken (LS 188). Sie waren deshalb entschlossen, diesen Bericht zu Fall zu bringen. Dazu genügte eine ganz kleine Zahl. Denn da die Berichte nur dann als angenommen oder entgegengenommen galten, wenn niemand widersprach, konnte jeder Delegierte ihre Annahme oder Entgegennahme verhindern. Die wirklichen Vorgänge auf der Konferenz sind hier nicht durchsichtig, und man gewinnt den Eindruck, als ob die Beteiligten manches im Interesse gütlicher Beilegung nachträglich zu vertuschen suchten. Der amtliche Bericht über die Diskussionen (L 402 f. 437 bis 439) befleißigt sich einer auffallenden Kürze.

Der Entwurf erster Fassung wurde am Donnerstag den 18. August nachmittags dem Plenum vorgelegt. Bischof Brent mahnte dabei in tiefem Ernst, den Bericht der VII. Sektion ebenso sachlich und leidenschaftslos zu behandeln wie die andern, und der den Vorsitz führende D. Garvie erklärte geheimnisvoll, daß Drohungen und böse Absichten zur Kenntnis des Präsidiums gekommen seien¹. Die Atmosphäre war also offenbar elektrisch geladen.

An erster Stelle befürwortete Söderblom den Entwurf seiner Sektion. Er berichtete, daß sich in ihren Beratungen zwei Tendenzen gekreuzt hätten. Die eine erstrebe eine praktische Zusammenarbeit der Kirchen; die andere wolle eine (religiöse, dogmatische) Einigung der Kirche. Wenn sich die geeinte Kirche nicht erreichen lasse, so sei es zweckmäßig, zunächst auf eine praktische Zusammenarbeit hinzusteuern und die theologischen Fragen weiterem Studium zu überlassen (L 396; LS 188). Es war also recht eigentlich eine Rede für

¹ Söderblom in: Eiche 1928, 131.

„Stockholm“. Ähnlich äußerte sich der Erzbischof D'Arcy von Armagh. In der Diskussion traten die Vertreter der Missionskirchen nachdrücklich für den Bericht und für die Einigung der Kirche ein. Dagegen übten die Anglikaner scharfe Kritik am Entwurf, der mehr Wert auf die Feststellung der Unterschiede als der Übereinstimmungen lege. Bischof Gore äußerte sogar, der Entwurf sei derart abgefaßt, daß er es den „katholisch“ Gesinnten, d. h. ihm und seinen Freunden erschwere, sich an der Einigungsbewegung weiter zu beteiligen (L 402; LS 189). Besonders der „Freiheitsparagraph“ ging ihm zu weit, während andere gerade die Freiheit betonten und forderten. Bischof Manning stellte ziemlich unvermittelt den Antrag, den Bericht ohne weitere Debatte zur Umarbeitung an die Sektion zurückzuschicken, konnte aber gegen den Widerspruch Söderbloms zunächst nicht durchdringen. Erst nach dreistündiger Diskussion wurde der Entwurf an das Redaktionskomitee zurückverwiesen.

In angestrengten Verhandlungen beriet der Redaktionsausschuß der VII. Sektion über die Abänderungsanträge, blieb aber in allen wesentlichen Punkten bei der ersten Fassung des Entwurfs. Auch der Freiheitsparagraph wurde beibehalten; der Vorschlag des Bischofs Gore, der nur in nicht wesentlichen Dingen Freiheit gestatten wollte, fand keine Annahme.

Bevor der Entwurf zweiter Fassung am Samstag den 20. August nachmittags dem Plenum vorgelegt wurde, hatte Söderblom „gleich andern zahlreichen Mitgliedern“ Lausanne verlassen¹, — wie Laun (53) bemerkt, „nicht aus Verbitterung, sondern um einem guten Ende der Konferenz nicht im Wege zu sein“.

Die empfehlende Einführung des Erzbischofs von Armagh betonte die „fast unübersteiglichen Schwierigkeiten“ der Aufgabe, vor der die Kommission gestanden habe. Man sei noch sehr weit von einer praktischen Lösung der kirchlichen Einheitsfrage entfernt und könne höchstens allgemeine Richtlinien zur Lösung dieses „furchtbaren Problems“ (tremendous problem) aufzeigen. Der Erzbischof erinnerte daran, daß die Aufstellungen des Berichts sich in vielen Punkten mit dem Lambeth-Aufruf

¹ Eiche a. a. O. Vorzeitige Abreise zahlreicher Mitglieder spricht nicht für eine gehobene Stimmung.

von 1920 deckten (L 435), was offenbar ein Wink an die Anglikaner zur Mäßigung ihrer Kritik sein sollte.

In der sich nun anschließenden Diskussion traten die gleichen Gegensätze hervor wie bei der ersten. In schärfster und eingehendster Weise und mit einer „fabelhaft temperamentvollen, echt amerikanischen Beredsamkeit“ (Hermelink) kritisierte der Episkopalist Morehouse, der Herausgeber des anglikanischen Blattes „The Living Church“, Form und Inhalt des Entwurfs, ohne daß der englische Bericht über Einzelheiten dieser Kritik irgend eine Andeutung macht. Morehouse lehnte es ab, daß die Konferenz sich mit der Fortsetzung von Stockholm befasse, und beantragte unter großer Bewegung der Versammlung, den Bericht nicht an die Kirchen, sondern an den Fortsetzungsausschuß zu überweisen¹. Da gegen diesen Antrag heftiger Widerspruch laut wurde, drohte eine Zeit lang die „Katastrophe“², daß der Bericht überhaupt zurückgewiesen werde und die Konferenz auseinandergehe, ohne über den eigentlichen Kernpunkt der ganzen Bewegung, die Beziehung der Kirchen zur Einheit der Kirche, irgend etwas erklärt zu haben. Der vermittelnden und beruhigenden Tätigkeit des Bischofs Brent gelang es endlich, die Konferenz nun doch für die Verweisung des Berichts an den Fortsetzungsausschuß zu gewinnen, der die Aufgabe haben sollte, ihm die endgültige Fassung zu geben. Freilich behauptet Siegmund-Schultze (LS 194), es sei dem Versammlungsleiter entgangen, daß ein wichtiges Mitglied gegen diesen Antrag gestimmt habe; der Beschluß sei somit, weil nicht einstimmig gefaßt, ungültig gewesen.

Der leichteren Übersicht halber sei gleich angeschlossen, welche Behandlung die Angelegenheit im Fortsetzungsausschuß gefunden hat. Dieser trat noch am Abend des 20. August zusammen und beschloß, eine Kommission einzusetzen, die den von der Konferenz überwiesenen Entwurf gründlich beraten und dem Geschäftsausschuß darüber Bericht erstatten sollte. In diese Kommission wurden fünf Mitglieder gewählt, denen auf An-

¹ LS 192; LD 509. Morehouse erklärte am Schluß der Sitzung, daß er nicht im Auftrage der Delegation der amerikanischen Episkopalkirche gehandelt habe (L 439; LS 194).

² Eiche 1928, 132.

regung des Bischofs Brent nachträglich noch Söderblom zugesellt wurde. Unter Berücksichtigung der eingegangenen Kritiken und Vorschläge wurde nach mannigfachen Beratungen ein neuer Entwurf fertiggestellt, der am 21. Dezember 1927 dem Geschäftsausschuß vorgelegt werden konnte. Dieser Ausschuß nahm den Entwurf mit einigen kleinen Änderungen an und übersandte ihn den beteiligten Kirchen mit der Bitte, „ihn nach freiem Ermessen weiterzuberaten“ (for such consideration as they may desire to give it)¹.

Aus diesem endgültigen Text seien hier die entscheidenden Stellen im Wortlaut wiedergegeben:

„Zur Einheit der Kirche gehört die Einheit im Glauben und in der Kirchenverfassung, aber Einheit bedeutet nicht Gleichförmigkeit. Es muß Raum für verschiedene Typen der Gestaltung geben, vorausgesetzt, daß die Dinge, welche die Einheit in dem garantieren, was wesentlich ist, unangetastet bleiben. Die verschiedenen Kirchengemeinschaften müssen zu dem Gesamtleben der Kirche das beitragen, worin ihre besonderen Gaben sich darstellen. Es soll nichts von der reichen Mannigfaltigkeit verloren gehen, welche die christliche Erfahrung auszeichnet. Auch soll die christliche Freiheit der Auslegung innerhalb der Grenzen gewahrt bleiben, die der Glaube, zu dem wir uns bekennen, uns setzt.

„Nun wird die Frage verschieden beantwortet, welche endgültige Gestalt die Kirche nach Gottes Willen haben soll. Manche sind der Ansicht, daß diese Gestalt von Christus selbst bestimmt und daher unveränderlich sei; andere, daß die eine Kirche sich unter der Leitung des Heiligen Geistes in mannigfachen Bildungen ihre Ausdrucksform schaffen könne“ (Bericht III). Diese letzteren lassen dementsprechend in ihrer Auffassung von der zukünftigen Kirche Raum für Verschiedenheit in der Lehre, im Kultus und in der Verfassung. Wieder andere geben zu, daß es zwar Verschiedenheit im Kultus und in der Verfassung geben darf, aber nicht in der Lehre.

„Diese Unterschiede im Kirchenideal beeinflussen nun insofern die Ansichten über die Schritte, die zur Verwirklichung des Ideals führen, als man die Grenze der erlaubten Verschiedenheit in der Feststellung der Lehre und im Vollzug der heiligen Handlungen der Kirche bald mehr, bald weniger eng zieht. Aber es herrscht weithin Einverständnis darüber, daß eine gewisse Einheit (some unity, quelque unité) des Glaubens und der kirchlichen Praxis sich mit einer gewissen Freiheit (some liberty, quelque liberté) im Verständnis der Gnadenwirkung der Sakramente und in der Anschauung von Wesen und Vollmacht des geistlichen Amtes verbinden muß.“

¹ Der Bericht über die Verhandlungen des Fortsetzungsausschusses sowie die endgültige Fassung der VII. Entschließung finden sich nicht im englischen Bericht, wohl aber in dem später erschienenen französischen (S. 536 bis 545) sowie im deutschen Bericht S. 542 ff. Der englische Wortlaut findet sich in der Neuausgabe der Lausanner „Reports“ vom Januar 1928 (Drucksache Nr. 55).

(In einer Anmerkung zu diesem Abschnitt wird der Einspruch der Orthodoxen gegen diese „Freiheit“ und ihr Festhalten an der Lehrgrundlage der ökumenischen Synoden verzeichnet.)

„Es ist der Konferenz nicht möglich gewesen, die Frage nach dem Verhältnis der bestehenden Kirchen zueinander oder nach der Stellung, die alle oder einzelne von ihnen in einer ungeteilten Kirche einnehmen sollen, mit der Sorgfalt zu erörtern, welche diese Frage verdient. Wir bitten die Kirchen um Beachtung der Anregungen, die dazu in den bei der Konferenz gehaltenen Reden gegeben worden sind. Bis es zu einer Klärung dieser Frage kommt, begrüßen wir die gegenwärtige Bewegung für einen Zusammenschluß derjenigen Kirchenkörper, die sich in Lehre, Verfassung und Kultus nahestehen, und hoffen zuversichtlich, daß diese Bewegung weitergeht und immer größeren Erfolg hat.“

Die Konferenz hatte, wie wir gesehen, mit einem Mißklang geschlossen. Bischof Brent hatte daher Ursache, in seinem Rundbrief vom 22. August den Mitgliedern der Konferenz den Rat zu geben, die unerfreulichen Dinge, die etwa zu verzeichnen seien, nicht viel zu beklagen und zu besprechen, sondern auf dem Erreichten weiterzubauen.

Gegen Ende der Konferenz war der bisherige (Genfer) Fortsetzungsausschuß durch Zuwahl bedeutend erweitert worden. Der Lausanner Fortsetzungsausschuß zählt nach seiner endgültigen Liste (L 531; LD 612; LS 201) 105 Mitglieder, unter denen bemerkenswerterweise Söderblom fehlt¹.

Die Konferenz litt unter der mechanischen Übertragung der parlamentarischen Methode, die ziemlich rücksichtslos nach angelsächsischer Weise gehandhabt wurde, auf die Beratung schwieriger theologischer Fragen und unter dem hastigen Drängen auf „Berichte“ und „Feststellungen“ (reports, statements). So kam es zu keiner gründlichen Erörterung irgend einer Frage. Was aber in den Berichten schließlich an Übereinstimmungen und Unterschieden „festgestellt“ wurde, das waren meist allbekannte Dinge, so daß man dafür eine „Weltkonferenz“ nicht hätte bemühen brauchen. Ein wirklicher Austausch der Gedanken war bei dem raschen Tempo der Verhandlungen nicht möglich.

Mit Recht hat W. Elert² geurteilt: „An das Allertiefste ist man in Lausanne gar nicht herangekommen. Vielleicht weil vorsichtige Mitarbeiter

¹ Gegen die Zuwahl von Professor Heiler wurde von deutscher Seite ohne Erfolg Einspruch erhoben (LS 200).

² „Zeitwende“, Januar 1928, 70 f.

der vorbereitenden Themakommission die Sache für zu gefährlich hielten. Vielleicht auch, weil die Oberfläche so blendete, daß man die Tiefen nicht sehen konnte. Vor allem aber, weil die ganze Erörterung der Grundfragen zu sehr unter dem Zweckgesichtswinkel stattfand. Sie sollte um jeden Preis die äußere Annäherung der Kirchen nicht erschweren, sondern erleichtern. Solange aber ein solcher praktischer Zweck die Aussprache beherrscht, wird schon die notwendige Schärfe der Problemstellung, ohne die es keine Beantwortung von Wahrheitsfragen gibt, bewußt oder unbewußt abgestumpft. Hält man aber entgegen, daß doch nun einmal das ganze Konzil unter diesem Zweckgesichtspunkt stand, so wird der Christ die Sache doch anders beurteilen. Er wird, wenn er wirklich an die ewige Wahrheit glaubt, überzeugt sein, daß die erkannte Wahrheit die Kraft zur Einigung in sich selbst trägt. Und daß man der Einigung um so näher kommt, je mehr man die praktisch-opportunistischen Überlegungen beiseite läßt. . . . Um den Preis der Gleichgültigkeit gegenüber den tiefsten Fragen des christlichen Glaubens ist die Einheit der Kirche nicht zu erzielen.“

In gleichem Sinne nennt Heiler die Methode von Lausanne „Flächenmethode und nicht Tiefenmethode“; man sei an die innersten Motive der Spaltungen gar nicht herangekommen: „Das von dem deputy-chairman so oft verkündete Axiom: ‚as briefly as possible‘ stand wie eine drohende Peitsche immer vor den Augen der Konferenzteilnehmer. Darum ist die erste und wichtigste Lehre, die sich für die Fortsetzung der Konferenzarbeit ergibt, daß eine radikale Änderung in der Methode eintreten muß. Es sollte auf lange Zeit hinaus keine Konferenz in diesem Umfang einberufen werden. . . . Die Hauptsache aber ist, daß an die Stelle der großen Veranstaltungen die stille und zähe, nach außen hin unscheinbare, aber innerlich weit fruchtbarere Kleinarbeit tritt.“¹

Was die Berichte selbst anlangt, so sind die Gegensätze auf der Konferenz und zwischen den Kirchen weit größer, als sie in den „Feststellungen“ hervortreten; denn diese zeigen trotz aller „Unterschiede“ eine Vorliebe für glatte Formulierungen. Das erklärt sich leicht aus dem Zweck und der Zusammensetzung der Konferenz. Natürlich war die Konferenz mehr geneigt, Übereinstimmungen als Gegensätze hervorzuheben (L 317; LS 171). Dabei ist zu beachten, daß jene Theologen, die das Werk der Konferenz von vornherein für aussichtslos hielten, in Lausanne überhaupt nicht erschienen waren. Endlich glaubt Bischof Gore bei einem Teil der Konferenz eine bedauerliche Scheu beobachtet zu haben, die Wahrheit zu sagen, weil man sie für gefährlich halte (L 430; LS 176). Aber trotz aller Verhüllungen war die Kluft deutlich zu sehen, die besonders in den Ansichten über das Wesen der Kirche bestand. Zwischen denen, die in der Kirche eine sichtbare,

¹ IKZ 1928, 8 11. Vgl. LS 213.

von Christus selbst begründete Stiftung mit hierarchischer Ordnung und unfehlbarer Lehrgewalt anerkennen, und den andern, die nur die Bibel als Glaubensregel annehmen, das kirchliche Amt aber als unwesentlich und nicht zum Dogma gehörig betrachten, ist keine Einigung möglich. Das hat man in Lausanne wenigstens instinktiv gefühlt, und so begreift es sich, daß während der Konferenz einerseits Orthodoxe, Altkatholiken und Anglikanern, anderseits Lutheraner und Reformierte enger aneinderrückten.

Es muß aber anerkannt werden, daß trotz der tiefgehenden religiösen Gegensätze die Verhandlungen in einem versöhnlichen, christlichen Geiste geführt wurden, und daß diese Theologen im Gegensatz zu früheren Zeiten miteinander kämpften, ohne mit roten Köpfen und geballten Fäusten auseinanderzugehen. Freilich wenn die theologischen Ansichten allzu hart auf hart stießen und Abgründe zwischen den Vertretergruppen sichtbar wurden, dann stimmten die Redner gern das hohe Lied der Liebe an; aber das war doch eine Flucht aus Lausanne nach Stockholm.

Von der römisch-katholischen Kirche wurde in den Verhandlungen der Lausanner Konferenz wenig gesprochen. Natürlich konnte es nicht ausbleiben, daß bei der Darstellung der verschiedenen Auffassungen auch die Lehre der katholischen Kirche wenigstens zum Vergleich herangezogen wurde¹. Eine Ausnahme machte Bischof Manning. Er benutzte am 6. August die Beratung des Plenums über das Glaubensbekenntnis, um die Stellung der Konferenz zur katholischen Kirche darzulegen. Da er der erste Anreger von Faith and Order ist, hatte er wohl ein Recht, im Namen der Konferenz zu sprechen. Er richtete unter allgemeinem Beifall folgenden warmen Appell an die Katholiken:

„1. Wir bedauern alle tief, daß die römisch-katholische Kirche die an sie gerichtete Einladung, Vertreter zu dieser Konferenz zu entsenden, nicht glaubte annehmen zu können. 2. Obwohl die römisch-katholische Kirche geglaubt hat, Vertreter hierher nicht senden zu können, drängt es uns doch,

¹ Gelegentliche Anspielungen z. B. L 62 116 184 252 261 263 322 329; LS 56 104 111 112 115 120 182; LD 144 190 249 315 323/25 382.

ihr auszusprechen, daß unsere Einstellung zu ihr von Liebe und Gemeinschaftssinn erfüllt ist, und daß es unser Wunsch ist, ihrer Stellung und ihrem gewichtigen Zeugnis für Christus in dieser Welt voll Rechnung zu tragen. 3. Obwohl die christlichen Gemeinschaften, katholische und protestantische, die hier versammelt sind, fähig und, wie wir beten, auch bestimmt sind, die Einheitsbewegung wirksam zu fördern, so erkennen wir doch an, daß christliche Einheit nicht erreicht werden kann ohne Anschluß unserer Brüder von der römisch-katholischen Kirche. Was wir hier Versammelten erstreben, ist keineswegs eine Einheit von Protestanten allein oder von Katholiken allein. Das könnte die Gegensätze nur verschärfen und die Spaltungen verewigen. Wir erstreben eine Einheit, die über die ganze Welt hin alle christlichen, katholischen wie protestantischen Gemeinschaften einschließt, die unsern Herrn Jesus Christus als Heiland, Herrn und Gott bekennen. Das vereinigte Zeugnis der ganzen Kirche Christi ist nötig, im Kampf gegen Sünde und Unglaube, ganz besonders in dieser Zeit gegenüber dem allerwärts einsetzenden Kampf gegen die christliche Auffassung von Sittlichkeit und Ehe, ein Kampf, der sich oft unter neuen und hochtönenden Schlagworten verbirgt. 4. Ich möchte noch bemerken, daß diese Versammlung die Hoffnung hegt, daß unsere römisch-katholischen Brüder, Geistliche und Laien, ihre Gebete emporsenden mit den unsrigen, daß diese Konferenz von dem geführt werde, der darum betete, daß wir alle eins seien, und daß durch seinen Geist wir alle geführt werden mögen zu jenem Frieden und jener Einheit, die seinem Willen wohlgefällig sind“ (L 204; LS 140; LD 265).

Zu diesen sympathischen Worten ist allerdings zu bemerken, daß Bischof Manning auf dem rechten Flügel der Anglikaner steht, und es mag deshalb dahingestellt bleiben, ob alle Delegierten seine Gefühle gegen Rom teilten. Nach dieser Rede erhob sich auf einen Wink des Vorsitzenden D. Garvie einmütig die Versammlung und verweilte einen Augenblick in stillem Gebet für die Wiedervereinigung der ganzen Kirche. Es war nach der Schilderung eines Augenzeugen¹ ein „feierlicher Moment, in den sich das herzliche Bedauern mischte, daß die römisch-katholischen Brüder nicht vertreten waren“.

Das Fernbleiben Roms ist auch nach Lausanne von verschiedenen Seiten bedauert und als die „größte Lücke einer allchristlichen Konferenz“ (LS 216) bezeichnet worden. Laun

¹ F. A. Wilmot, World Conference on Faith and Order (Providence, Rhode Island 1927) 20. — Die Unterbrechung der Verhandlungen durch Gebetspausen scheint nicht nach dem Geschmack aller Teilnehmer gewesen zu sein. P. Katz (Der Geisteskampf der Gegenwart 1927, 421) spricht von den „kindlichen Aufforderungen zum stillen Gebet, die regelmäßig dann sich häuften, wenn die Sache schwierig wurde, gleich einer auferlegten Buße“.

(63) rät daher den Protestanten, „immer wieder um die Mitarbeit des alten Roms zu werben“. Es habe sich wiederholt in Lausanne gezeigt, daß man Rom nicht aus der allgemeinen kirchlichen Gemeinschaft ausschließen könne. Dies Werben um Rom wird sich aber in Zukunft nicht sowohl in zwecklosen Einladungen zu Religionskonferenzen zu betätigen haben, als vielmehr in dem Ringen um das rechte Verständnis Roms. Dazu wird ein Doppeltes notwendig sein. Einmal daß die katholischen Theologen zu den Protestanten in einer Sprache sprechen, die diesen nach Inhalt und Form zugänglich ist und auch die den Katholiken bekannten und selbstverständlichen Dinge erklärt und begründet. Aus den Verhandlungen von Lausanne kann der katholische Theologe ersehen, mit welchen Fragen und Schwierigkeiten die Christenheit außerhalb seiner Kirche ringt, und er kann und sollte aus dem Anblick dieser geradezu babylonischen Verwirrung auch eine große apostolische Liebe lernen.

Andererseits werden sich die Protestanten weit mehr als bisher um die richtige Erkenntnis des Katholizismus bemühen müssen. Laun selbst gesteht: „Die Vorstellung vom Wesen des Katholizismus, die selbst in den Köpfen vieler protestantischer Pfarrer — ganz abgesehen von den Laien, die doch keineswegs für die ökumenische Bewegung unbedeutend sind! — existiert, muß sie notwendigerweise die römische Kirche ungerecht beurteilen lassen.“¹ Nur so erklärt es sich, daß in ernst zu nehmenden Zeitschriften törichte Sätze wie die von Theodor Kaftan zu lesen sind: „Die Kirche ist eine Christuskirche und als solche in dem geschichtlichen Christus fundiert. In der römischen Kirche ist die Christuskirche zu einer Marienkirche geworden; der ganze Mariendienst aber ist gegründet in Legende.“² Das Studium der katholischen Lehre wird überdies auch jenem Übelstande abhelfen, der sich in Lausanne so deutlich herausgestellt hat, daß nämlich die Christen der verschiedenen Kirchengemeinschaften einander so wenig kennen und verstehen³. Die katholische Kirche ist nun einmal die

¹ CW 1927, 366.

² Eiche 1925, 327.

³ Das gegenseitige Verständnis wird auch durch den Wirrwarr im theologischen Sprachgebrauch sehr erschwert. Darum bemerkt der protestan-

Mutterkirche, von der die andern abgewichen sind, und jede Abweichung versteht man am besten aus der klaren Erfassung der Regel.

3. Ergebnisse und Lehren

Fragen wir nach dem Ergebnis von Lausanne, so ist die Beantwortung hier weit schwerer als bei Stockholm. Man merkt auch den Beteiligten eine gewisse Verlegenheit an, wenn sie zu dieser Frage Stellung nehmen sollen¹. Es ist kein Vorwurf gegen die Konferenz, sondern nur die Feststellung einer Tatsache, daß es ihr nicht gelungen ist, die Einheit der Christenheit zu bewirken. Dieses Ziel ist unter den gegenwärtigen Verhältnissen jeder menschlichen Anstrengung unerreichbar. Aber bedeutet die Konferenz eine Förderung auf dem Wege zur Einheit? Auch über diese Frage gehen die Ansichten auseinander². Dabei scheint manche Stellungnahme von subjektiven Motiven eingegeben. Wenn z. B. E. Hirsch³ von einem Mißerfolg der Konferenz spricht, so ist offenbar der Wunsch der Vater des Gedankens, damit die Bahn frei werde für den Zusammenschluß des Weltprotestantismus. Man wird also nach einem erhöhten Standpunkt suchen müssen, um der Lausanner Konferenz gerecht zu werden.

Treffend hat ein Rundschreiben von „Faith and Order“ im September 1922 ausgeführt: „Jahrhunderte alte Spaltungen können nicht in ein paar Monaten oder Jahren geheilt werden, sondern einzig durch beharrliche und gründliche Bemühungen. Übereilte Versuche zur Verständigung verhüllen bloß die vorhandenen Differenzen oder geben Anlaß zu noch schlimmeren Spaltungen.“⁴ Diese besonnenen Worte sind der Schlüssel zum richtigen Verständnis von Lausanne.

tische Theologe Doumergue (Montauban): „Jede theologische oder kirchliche Gruppe sollte verpflichtet werden, ihre Terminologie zusammenzustellen und zu veröffentlichen. Sonst kommen wir nach Babel; ja wir sind schon da.“ Vgl. *Études* 195 (1928) 213.

¹ Vgl. LS 208 216; CW 1927, 900; Laun 65.

² Presseäußerungen über Lausanne: Eiche 1927, 411—444; 1928, 185—243. Die zusammenhanglosen Aufsätze von Zoellner in AELK (1927 Nr. 37 38; 1928 Nr. 31) machen den Eindruck, als seien sie durch die Zensur der Redaktion verstümmelt.

³ „Deutsche Literaturzeitung“ 1928, Sp. 11. ⁴ IKZ 1922, 181 f.

Bei der Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit handelt es sich um ein äußerst schwieriges und verwickeltes Problem, dessen Lösung nicht dem ersten Versuch gelingen wird und das auch nicht wie der gordische Knoten durch einen Schwertstreich durchhauen werden kann. Gerade in solchen Fragen verläuft die Entwicklung der Menschheit keineswegs gradlinig, sondern meist in sonderlichsten Kurven, die aber doch unter der Leitung der göttlichen Vorsehung ihre Bedeutung und ihren Segen haben. Das Gehen auf einem falschen Wege hat sicherlich den Nachteil, daß man auf ihm nicht zu dem gewünschten Ziele gelangt. Aber es kann zu der Erkenntnis führen, daß dieser Weg kein Weg ist, und diese Erkenntnis kann ein positiver Gewinn sein. Man darf daher auch den vergeblichen Versuchen, zur kirchlichen Einheit zu gelangen, nicht allen Wert absprechen, ganz abgesehen von dem guten Willen, der sich in solchen Versuchen offenbart. Gehen wir nun im Lichte dieser Voraussetzung an die Beurteilung der Lausanner Konferenz heran!

Zunächst hat man es als einen Erfolg bezeichnet, daß die Konferenz überhaupt zustande kam. So der anglikanische Bischof Temple von Manchester in der Schlußsitzung der Konferenz¹, und andere haben dasselbe nach Lausanne ausgesprochen². Es mag zu diesem Erfolge an das erinnert werden, was oben S. 104 ff. über den ähnlichen Erfolg Stockholms gesagt ist. Doch sei hier ausdrücklich anerkannt, daß durch eine solche Weltkonferenz wie Lausanne der Glaubenssatz von der Einheit der Kirche Christi wieder weiteren Kreisen der protestantischen und orthodoxen Kirchen ins Gedächtnis zurückgerufen wird, und daß dadurch die Gewissen aufgerüttelt werden, nach Mitteln und Wegen zu dieser Einheit Ausschau zu halten³.

Ein wichtigerer Erfolg von Lausanne scheint es aber zu sein, daß die Konferenz ein ernüchternder Schritt aus der Welt der Wünsche in die Welt der Wirklichkeit war. Die Delegierten

¹ „Der Geisteskampf der Gegenwart“ 1927, 413.

² Söderblom (Eiche 1928, 136); Heiler (CW 1927, 901); Siegmund-Schultze (LS 216).

³ Vgl. das von H. Sierp über die Genfer Vorkonferenz Gesagte in: Stimmen der Zeit 100 (1920/21) 196.

erhielten einen unmittelbaren Einblick in die gewaltigen Schwierigkeiten des kirchlichen Einigungswerkes und mußten zu der Überzeugung gelangen, wie auf diesem Gebiet jeder Versuch, schnell zum Ziele zu kommen, zum Scheitern verurteilt ist. Hier wird alle menschliche Klugheit zuschanden, und jede Arbeit muß auf lange Sicht eingestellt werden. Über die Konferenz von Lausanne kann man daher die Worte schreiben: Zu früh! Sie gleicht dem Versuch, im Frühling Früchte zu ernten, die erst ein später Herbst bringen kann. Darum hat ein deutscher Delegierter gemeint, man sei gleich mit Erntewagen angefahren gekommen, nachdem man eben gepflanzt hatte¹.

Diese Erkenntnis spricht auch aus dem Briefe, den der Generalsekretär Ralph W. Brown unter dem 24. Oktober 1927 an mich richtete: „Die Erfahrung auf diesem (unserem) Arbeitsgebiet hat zu einer Änderung der Taktik (policy) und der Methode der Bewegung geführt. Manche der früheren Veröffentlichungen sind jetzt überholt. Wir setzen unsere ganze Kraft an die Aufgabe, eine klare Festlegung und eine erschöpfende Herausstellung sowohl der Punkte zu erreichen, in denen wir (Christen) auseinandergehen, als auch derjenigen, in denen wir übereinstimmen“. Es ist sehr wünschenswert, daß die verschiedenen Theorien über die Natur und Art der christlichen Einheit klar zum Ausdruck kommen; aber da keine dieser Theorien in ihrer jetzigen Form Aussicht auf allgemeine Annahme zu haben scheint, so wünscht unser Ausschuß den Eindruck zu vermeiden, als lege er sich auf eine derselben fest. Das Ziel ist vielmehr eine genaue Gegenüberstellung der verschiedenen Ansichten.“ Diese Mitteilung kündigt in klaren Worten eine bedeutsame Verschiebung und Einschränkung des bisherigen Programms an, und zwar auf Grund der „Erfahrung“. Der ursprüngliche Plan, der von der begeisterten Liebe zur Einheit der Kirche eingegeben war, hat sich bei der Berührung mit der Wirklichkeit als unerreichbares Ziel erwiesen, zu dem die nötigen Vorbedingungen noch fast völlig fehlen. Nicht entmutigt, aber nüchterner geworden, sucht man daher jetzt zunächst das

¹ Vgl. Heiler in: „Die Hochkirche“ 1927, 338.

Terrain in Augenschein zu nehmen, auf dem sich vielleicht in ferner Zukunft eine Einigung der Kirche vollziehen könnte. So ist die ganze Bewegung auf ihre Anfänge zurückgeworfen¹ und steht tatsächlich erst in ihren Anfängen²; denn die entscheidenden Kontroverspunkte zwischen den christlichen Gemeinschaften sind noch kaum in Angriff genommen worden. Freilich je weiter sich die gelehrten und ungelehrten Untersuchungen über die Lehrunterschiede fortspinnen, desto mehr ist zu befürchten, daß die ganze Bewegung den lebensvollen Elan einbüßt, der ihre Anfänge auszeichnet. Aber was die Bewegung dann an Breite verliert, wird sie hoffentlich an Tiefe gewinnen.

Ferner ist Lausanne eine eindringliche Lehre und Mahnung, in den kirchlichen Einigungsbestrebungen noch weit mehr und entschiedener als bisher auf vieldeutige, verschwommene Einigungsformeln zu verzichten. Sie mögen für den Augenblick blenden, aber alsbald werden sie in ihrer verborgenen Tücke erkannt und trennen die Geister, die sie einen sollten. Lieber ein offenes Bekenntnis der Gegensätze als ein Überkleben von Rissen, die doch weiter fortbestehen (L 174). Hier gilt allgemein, was das Organ der Anglikaner, die „Church Times“, zu den Verhandlungen mit den Freikirchen schrieb: „Es ist klar, daß uns so wichtige Glaubensunterschiede von den Freikirchlern trennen, daß das Suchen nach einer Formel, die diese Unterschiede verhüllen soll, eine intellektuelle Unehrlichkeit ist.“³

Auch Lausanne litt noch unter einem Mangel an letzter „intellektueller Ehrlichkeit“, wiewohl es in dieser Hinsicht einen großen Fortschritt bedeutet. E. Hirsch⁴ hat über die Berichte das scharfe Urteil gefällt: „Was die Berichte als übereinstimmende Meinung der Kirche hinstellen, besteht tatsächlich zu erheblichem Teil aus vieldeutigen Redensarten, die einem unter den Händen zerbrechen, wenn man sie als ernste, von einer bestimmten Gesinnung getragene Aussagen zu verstehen sucht.

¹ Vgl. oben S. 136 f.

² Bischof Brent: „Die Konferenz (von Lausanne) war nur ein neuer Anfang“ (LS 204; L 474: „a new starting point“).

³ Vgl. Eiche 1923, 39.

⁴ „Deutsche Literaturzeitung“ 1928, Sp. 15.

Was sie aber über die Abweichungen sagen, das ist — abgesehen davon, daß die orientalischen Kirchen sich meist eine klare Feststellung ihrer Meinung erzwungen haben — so geschraubt und gewunden, daß niemand, der nicht schon Bescheid weiß, auch nur den Sinn, geschweige denn das Gewicht dieser Abweichungen erkennen kann.“

Vielleicht ist es lehrreich, an einigen Beispielen die Unklarheiten zu beleuchten, in denen man sich auf der Konferenz gefiel. Oft wurde in Lausanne¹ und nach Lausanne der Artikel 7 der Augsburger Konfession angeführt: „Es ist nicht notwendig (zur wahren Einheit der Kirche), daß überall die menschlichen Überlieferungen oder Zeremonien, die von Menschen eingesetzt sind, gleich seien“ (*Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas*). Diesen Satz in seiner Allgemeinheit wird niemand bestreiten. Aber wenn wir zur Klarheit und Einheit gelangen wollen, dann erhebt sich die entscheidende Frage, welche Überlieferungen oder Riten menschlich, welche göttlich sind. In der Augsburger Konfession geht diesem Satze der andere unmittelbar voraus: „Zur wahren Einheit der Kirche ist es genug, einmütig zu sein in der Lehre des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente“ (*Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum*). In diesem Satze liegt aber die Verwerfung der kirchlichen Tradition (neben der Heiligen Schrift) ausgesprochen, und sofort stellt sich die Frage ein: „Mit welchem Rechte haben die Reformatoren die kirchliche Tradition und das Lehramt der Kirche verworfen?“ Es fehlt also die gemeinsame Voraussetzung einer Verständigung.

Ähnliches gilt auch von dem in Lausanne zitierten Spruch: „Im Notwendigen Einheit, im Zweifelhafte Freiheit.“² Denn auch hier hilft die Zustimmung zu einer allgemeinen Wahrheit nicht über die Schwierigkeit hinweg, wo und wie nun die

¹ L 15 255 328 362 374 486 f.; LD 103 317 388 419 429 560.

² L 21 199; LS 65 87. Der Spruch wurde, wie zumeist, auch in Lausanne dem hl. Augustinus zugeschrieben; er findet sich aber erst im 17. Jahrhundert bei protestantischen Theologen. Vgl. LD 411 und Gustav Krüger in: *Theol. Studien und Kritiken* 100 (Gotha 1927) 154—163.

Grenze zwischen dem Notwendigen und dem Zweifelhaften zu ziehen ist. Die Berufung auf dieses allgemeine Axiom hat nur Sinn und eine einigende Bedeutung, wenn man vorher über eine gemeinsame anerkannte Norm der Unterscheidung einig ist.

Auch die sog. Fragmententheorie, die außerhalb der katholischen Kirche viel Anklang gefunden hat und auch in Lausanne wiederholt verkündet wurde¹, beruht im Grunde auf einem unklaren Denken. Nach dieser Theorie ist jede christliche Kirchengemeinschaft ein Teil, ein Bruchstück der einen Kirche Christi, und erst die Summe der einzelnen Kirchen bildet die ganze eine Kirche. Aber es ist doch nicht einzusehen, wie die eine Kirche Christi, die „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (1 Tim. 3, 15), sich zusammensetzen soll aus Gemeinschaften, die einander „diametral“ (vgl. oben S. 154) widersprechen. Es wäre in der Tat eine merkwürdige Kirche Christi, wenn in dem einen Teil Christus als wahrer Gottessohn angebetet, in dem andern nur als Idealmensch betrachtet würde; wenn in dem einen Teil die Messe als ein heiliges, von Christus angeordnetes Opfer gefeiert, in dem andern als Götzendienst und Greuel verworfen würde usw., und wenn man doch alle diese verschiedenen Teile als gleichberechtigte, von Gott gewollte Darstellungen des Christentums anerkennen müßte. Auch würde die folgerichtige Durchführung dieser Auffassung die Einheitsbewegung als unnötig, ja als schädlich dartun, da jede Änderung der bestehenden Mannigfaltigkeit die Kirche eines Gliedteiles oder einer berechtigten Entfaltung berauben würde².

Interessant und erwähnenswert sind die Gründe, aus denen Karl Barth, der Vater der „dialektischen“ Theologie, die Mitarbeit an der christlichen Einheitsbewegung ablehnt. Er schreibt³: „Ich kritisiere niemanden, der der Meinung ist, mit der Veranstaltung eines solchen aus den verschiedenartigsten christlichen Stimmen zusammengesetzten Orchesterkonzerts etwas Gutes und Verheißungsvolles zu tun, oder dem es Freude macht, dabei mitzuwirken. Ich weiß, daß derartige Veranstaltungen heute in der Christen-

¹ Zum Beispiel L 94; LS 101 125.

² In diesem Sinne sagte in Lausanne Elert folgerichtig: „Ich glaube, daß niemand den Standort seiner Partikularkirche aufgeben kann, ohne den Zusammenhang mit der Kirche Christi überhaupt zu verlieren“ (L 17; LD 105). Vgl. L 363; LS 187; LD 419.

³ Vgl. Theologische Blätter 1928 Nr. 8, Sp. 208.

heit an der Tagesordnung sind, und will gerne daran glauben, daß die Absichten dabei ernsthafte sind. Aber gerade die ernsthaften Vertreter dieser modernen Methoden werden auch Verständnis haben für die Besorgnis, es möchte durch solche Veranstaltungen der Anschein erweckt oder es möchte der schon vorhandene Anschein verstärkt werden: 1. Die Einheit der Christen in Christus sei eine Wirklichkeit, die durch Addition von möglichst vielen und verschiedenartigen christlichen Standpunkten sichtbar darzustellen ist. 2. Die christliche Wahrheit bestehe also in der Summe oder in dem Querschnitt der jeweiligen im Umlauf befindlichen christlichen Gedanken und Meinungen. 3. Die christliche Erkenntnis vollziehe sich also auf dem Wege einer Auswahl und gegenseitigen Abrundung zwischen diesen verschiedenen Ansichten.“

So ist endlich auch die von Söderblom und andern vorgeschlagene Unterscheidung zwischen „fides qua creditur“ und „fides quae creditur“ (oben S. 118) für die Lösung der Unionsfrage gänzlich unbrauchbar. Denn eine Einigung auf Grund der bloßen „fides qua creditur“ würde jede Grenze der Kirche verwischen¹. Auch der Mohammedaner glaubt, daß Gott irgendwo in Christus war oder daß Gott uns in Christus gnädig ist.

Es muß wohl noch viel geschehen, bis man in den kirchlichen Einigungsfragen beherzt darauf verzichtet, mit der Stange im Nebel herumzufahren. Der Sache der Union wird nur durch Klarheit und Bestimmtheit gedient. „Ja und Nein ist eine schlechte Theologie.“

Die tiefste Lehre, die Lausanne gegeben hat, ist aber wohl die, daß auf Weltkonferenzen, die sich aus den verschiedensten Kirchen und Sekten zusammensetzen, die Einheit der Kirche nicht gewonnen werden kann. Was auf solchen Konferenzen im günstigsten Falle herauskommt, das ist eine platonische Huldigung an den Einigungsgedanken und eine theoretische Feststellung von Übereinstimmungen und Unterschieden. Aber es fehlt eine entscheidende, eindeutige Kraft und Autorität, die nun die Theorie in Praxis umsetzen und eine Einheit schaffen könnte; denn die Bibel als „letzte“ Glaubensregel hat sich längst als unzureichend herausgestellt, die Einheit des Glaubens zu begründen oder zu gewährleisten. Ja, eine Konferenz wie die von Lausanne macht es ganz offenbar, daß die einzelnen Kirchengemeinschaften an ihren Sonderstellungen und Sonderbekenntnissen mit Entschiedenheit festhalten und praktisch in

¹ Vgl. Pribilla, Um die Wiedervereinigung im Glauben (1926) 6 f.

Glaubensfragen eine ähnliche Unbeweglichkeit zeigen, wie sie von ihnen der katholischen Kirche zum Vorwurf gemacht wird. Über die Einzelkirchen wird also schwerlich der Weg zur Einheit gehen.

Wohl aber kann und wird er führen über die Gewissen der einzelnen¹. Und damit stimmt die ganze neuere Geistesentwicklung überein. Zumal der Protestantismus hat das Einzelgewissen auf sich selbst gestellt und von der Autorität der Kirche unabhängig gemacht. Dadurch haben sich aber die protestantischen Kirchen zugleich des Rechtes beraubt, in Glaubenssachen irgend etwas im Namen ihrer einzelnen Mitglieder entscheiden zu können. Es muß also den einzelnen Gewissen überlassen bleiben, ihren eigenen Weg zu Christus und zu seiner Kirche zu suchen und zu finden. Der Individualismus, der seit der Reformation immer größere Macht über die Geister erlangt hat, widerstrebt jeder kollektiven Abmachung und Bindung in Glaubenssachen, und so scheint es, daß wenigstens in Hinsicht auf den Protestantismus die Zeit der Kirchenunion überhaupt vorüber ist. So gibt also auch die Entwicklung der Ereignisse dem katholischen Standpunkte recht, daß eine Einigung der Christenheit nur auf dem Wege der Einzelkonversionen möglich ist².

Gerade diese Sachlage und ihre klare Erkenntnis mag aber für die Suchenden zum Anlaß werden, ihre Blicke auf die katholische Kirche zu richten und über den Grund ihrer Einheit und Geschlossenheit nachzudenken. Die römische Kirche ist nun einmal seit jeher das Zentrum der Einheit, und mit dieser Kirche, der treuen Hüterin der apostolischen Tradition, müssen wegen ihrer besondern Autorität nach dem berühmten

¹ Vgl. M. Reichmann in: Stimmen der Zeit 114 (1927/28) 432 ff.

² Freilich wird man darin Kardinal Mercier (DCU 358—361) zustimmen müssen, daß wir über der Sorge für die Gewinnung der einzelnen die Einwirkung auf die kirchlichen Gemeinschaften der Andersgläubigen nicht ganz vernachlässigen dürfen. Wenn es uns gelingt, auf ihre führenden Persönlichkeiten — auch in religiösen Dingen lassen sich die meisten Menschen durch Autorität leiten — Einfluß zu erlangen, so werden wir damit wohl schwerlich Übertritte ganzer Gemeinschaften erreichen, aber vielleicht doch viele Vorurteile zerstreuen und so einer künftigen Wiedervereinigung den Weg bahnen.

Wort des hl. Irenäus¹ alle Gläubigen übereinstimmen. Wer dies nicht will, muß auch auf Einheit verzichten. Somit steckt in der unverkennbaren Angst der Protestanten und Orthodoxen, der Weg zur Einheit möchte nach Rom führen, die Ahnung einer richtigen Erkenntnis. Oft liegt die Lösung einer Frage in der Richtung des schwersten Opfers.

Herm. Hoffmann² hat in sinniger Weise eine kleine Episode, die sich in Lausanne ereignete, zu einem Symbol gedeutet: „Über irgend ein Statement beriet die Vollversammlung. Verschiedene Auffassungen beriefen sich auf den Text. Da stellte sich heraus, daß die Übersetzung in die drei Konferenzsprachen den Sinn verschoben. Welcher Text sollte authentisch sein? Welche Sprache den größten Schutz vor Mißdeutungen bieten? Erzbischof Söderblom meldet sich zum Wort. Er beantragt, wegen ihrer kristallhellen Klarheit und ihrer Eindeutigkeit die lateinische Sprache zur Sprache aller Erklärungen der Konferenz zu machen (LS 105). Der Antrag war rein formal gedacht, aber er trifft auch den Kern der Sache.“ Erst dann werden die Christen einig werden, wenn sie alle die Sprache der einen Kirche verstehen, die Christus auf Petrus gegründet hat.

Was hier über Lausanne, seine Methoden und Aussichten geschrieben ist, das gilt von der Sache. Ganz anders muß das Urteil über die Personen, über die Anreger und Freunde der Lausanner Bewegung lauten. Christus der Herr hat gesagt, daß er selbst den Trunk kalten Wassers, der in seinem Namen einem Dürstenden gereicht wird, nicht unbelohnt lassen werde. Um wieviel mehr wird er die Männer segnen, die in edelstem, aufrichtigstem Streben um die Einheit der zerrissenen Christenheit ringen und dadurch sein Hohepriesterliches Gebet um die Einheit zu erfüllen trachten. Mögen ihre Wege auch ganz oder teilweise Irrwege sein, mögen ihre heißen Bemühungen zunächst in Mißerfolge, Rückschläge und Enttäuschungen enden, die Frucht ihrer Arbeit kann nicht verloren gehen, und das „Licht der Welt“ wird ihnen, wenn sie ehrlich weiter suchen, auch auf dunklen, schwierigen Wegen leuchten.

¹ Adv. haereses 3, 3, 2; MG 7, 849. Zum Verständnis dieser Stelle vgl. Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae I*⁷ (1914) n. 489, und H. Dieckmann, *De Ecclesia II* n. 754/5 771/2.

² „Abendland“, Oktober 1927, 25.

Dritter Abschnitt

ROM

Katholische Stellungnahme zu Stockholm und Lausanne

1. Die Haltung Roms

Die näheren Vorbereitungen für die beiden Weltkonferenzen fielen in eine in jeder Hinsicht aufgeregte und aufgewühlte Zeit. Die Menschheit war durch die Hölle des Weltkrieges hindurchgegangen und sehnte sich mit allen Fasern ihres Herzens nach dem Evangelium des Friedens, nach Überwindung des Hasses in werktätiger Liebe. Kam nicht das Programm von Life and Work diesem Sehnen entgegen, entsprach es nicht ganz den Bedürfnissen der Zeit? War das nicht ein Ruf, auf den alle Christen in dieser furchtbaren Not hören mußten, und durften sich die Katholiken da selbst ausschließen, während man sie zur Mitwirkung dringend einlud?

Aber die Menschheit schien nicht nur nach der sozialen Botschaft des Evangeliums zu verlangen. Es taten sich vor dem erstaunten Blick der Christenheit Ausblicke auf, an deren Weite und Segensfülle sie schon fast verzweifelt hatte. Voll Kühnheit begannen viele zu hoffen, daß Christi Wort von der einen Herde und dem einen Hirten an allen, die sich Christen nennen, in unsern Tagen der Verwirklichung entgegengehe. Gerade aus den Kreisen derer, die sonst immer auf ihrer Absonderung, auf ihrem Protest beharrt hatten, vernahm man die ergreifendsten Worte von der Einheit der Kirche, und eine gewaltige, die ganze Christenheit umspannende Bewegung für Einigung in Glauben und Verfassung (Faith and Order) sollte sich in den Dienst dieses großen Gedankens stellen.

Es war damals die Zeit, wo man in unserem deutschen Vaterlande hüben und drüben von der „katholischen Welle“ sprach und die konfessionellen Gegensätze an Schärfe zu verlieren schienen. Vielen Katholiken kam es vor, als ob sich die Pforten ihres bisherigen „Ghettos“ oder „Exils“ öffneten und ihnen

eine große geistige Aufgabe an der zerklüfteten und verstörten Welt zugefallen sei. Waren die protestantischen Einigungsbestrebungen und zumal die Einladungen nach Stockholm und Lausanne nicht die günstigste Gelegenheit, um ihr Licht vor der ganzen Welt leuchten zu lassen und vor einem weltweiten Areopag die Schätze des katholischen Gedankengutes auszubreiten? Manchen Katholiken war es daher wie eine herbe Enttäuschung, als sie ihre Kirche abseits stehen sahen. Söderblom aber und mit ihm andere zogen aus diesem Verhalten die Folgerung, Rom habe dadurch vor aller Welt seinen sektiererischen Geist gezeigt und sich außerhalb des Gesamtchristentums gestellt. In seiner Schrift „Einigung der Christenheit, Tatgemeinschaft der Kirchen aus dem Geist werktätiger Liebe“¹ erklärte er unumwunden: „Versteht man unter Sekte eine religiöse Gemeinschaft, deren Programm den Grundsatz enthält, sich von der übrigen Christenheit abzugrenzen, so gibt es keinen Teil der Kirche, auf den die Definition besser paßte, als Rom.“ (Vgl. oben S. 123.)

Gegenüber dieser und ähnlichen Darstellungen, Verzeichnungen und Fragen ist es notwendig, im einzelnen die Haltung Roms und seine Gründe genau zu untersuchen und vor Katholiken und Nichtkatholiken ins rechte Licht zu rücken.

Deißmann (66) macht die allgemeine Bemerkung: „Die Vorgeschichte von Stockholm ist zum guten Teil Geheimgeschichte. Das heißt: sie hat sich, teilweise mit sehr wichtigen Verhandlungen, nicht unter den Augen der Öffentlichkeit abgespielt.“ Dies gilt auch von den mannigfachen Verhandlungen, die zwischen Rom und den Veranstaltern der beiden Weltkonferenzen gepflogen worden sind, und aus denen mit

¹ Übersetzt von Peter Katz (Halle 1925) 121. Ebenso Wallau in: „Zeitwende“, August 1925, 186 188; Hermelink in: CW 1925 Nr. 40/41, Sp. 890; Protestantische Rundschau 1925, 162; 1926, 20. H. Mulert sucht in seiner „Konfessionskunde“ (Gießen 1926, 11) das „scharfe“ Wort Söderbloms zu mildern: „Natürlich denkt Söderblom nicht im Ernst daran, die römische Kirche als Sekte zu bezeichnen, den Sprachgebrauch zu verwirren.“ Da die Katholiken nach den neuesten statistischen Angaben 324 Millionen zählen (vgl. Protestantische Rundschau 1927, 108) und fast die Hälfte der ganzen Christenheit ausmachen, würde es sich ja auch um eine recht große „Sekte“ handeln. Gesamtzahl der Protestanten: 193 Millionen (ebd. 1925, 26 f.).

fortschreitender Zeit immer klarer der Standpunkt Roms gegenüber den Bestrebungen von Stockholm und Lausanne zu Tage getreten ist. Von diesen Verhandlungen ist nur wenig, und auch dies vielfach nur in inoffizieller Weise, bekannt geworden; aber dies wenige genügt, um zu zeigen, daß Rom für die genannten Bestrebungen von Anfang an ein offenes und wachsendes Auge gehabt hat. Dabei ist sein Interesse keineswegs ein rein negatives gewesen.

Zunächst hat Rom von jeher die Unionsfrage als eine seiner wichtigsten Aufgaben betrachtet, immer wieder die Aufmerksamkeit der Katholiken und Nichtkatholiken darauf hingelenkt und vor allem zum Gebet um die Einheit der Christenheit gemahnt. In seinem Apostolischen Schreiben „Provida matris“ vom 5. Mai 1895 empfahl Leo XIII. die Gebetsnovene vor Pfingsten auch für die „Wiedervereinigung der getrennten Brüder“¹ und in seinem Rundschreiben „Divinum illud“ vom 9. Mai 1897 über den Heiligen Geist die gleiche Novene zur „Förderung der Einheit in der Christenheit“ (ad maturandum christianae unitatis bonum)². Als im Jahre 1908 von den amerikanischen Episkopalen eine gleichgerichtete Gebetsoktave angeregt wurde, beteiligten sich an ihr auch Katholiken, und Pius X. hat die Oktave 1909 approbiert³. Die Oktave soll jeweils vom 18. Januar (Petri Stuhlfeier) bis 25. Januar (Pauli Bekehrung) abgehalten werden. Auf Bitten amerikanischer Katholiken dehnte Benedikt XV. durch Breve vom 25. Februar 1916 diese Oktave auf die ganze Kirche aus⁴. Um die gleiche Zeit hatte derselbe Papst durch Breve vom 15. bzw. 27. April 1916 Gebete für die Wiedervereinigung der Orientalen und der Andersgläubigen mit der römischen Kirche approbiert und mit Ablassen versehen⁵.

¹ Acta Sanctae Sedis 27, 646. ² Ebd. 29, 657.

³ Anton Puntigam in der Wiener Zeitschrift „Der Eucharistische Völkerbund“ I 2 (Januar 1921) 19 ff.; E. Krebs, Die Kirche und das neue Europa (Freiburg 1924) 21.

⁴ Acta Apost. Sedis IX (1917) 61. Über die Gebete der Kirche für die Einheit vgl. „Civiltà Cattolica“ 1918 I 108 ff.

⁵ Acta Apost. Sedis VIII (1916) 137–140. In dem Gebet für die Orientalen heißt es in bemerkenswerter Weise: „Behüte uns vor jedem Fehler, der sie uns noch mehr entfremden könnte.“

Bei der unmittelbaren Vorbereitung der Lausanner Konferenz erging von ihren Einberufern wiederum die dringende Einladung zum Gebet. Dazu schrieb der „Osservatore Romano“ (23. Dezember 1926): „Die Veranstalter der nächsten Weltkonferenz erleben in ihren Gebeten, ‚daß Gott die Bemühung für die christliche Einheit segnen und die Herzen und Sinne zur Versöhnung bereit machen möge‘. Nun wohl, sie wie alle unsere im Irrtum befangenen Brüder dürfen versichert sein, daß unter den Gebeten jenes von Rom das aufrichtigste, das wärmste und das vertrauensvollste sein wird, ja schon ist. An seinen Altären sich niederwerfend, fleht es: Wir beten zu dir, o Herr, und du erhöere uns, auf daß du dich würdigst, alle Irrenden zur Einheit der Kirche zurückzurufen.“¹

Es ist zutreffend, daß alle diese Gebete die römisch-katholische Lösung der Unionsfrage voraussetzen und einschließen. Aber dies ist kein Einwand gegen das gemeinsame Gebet der ganzen Christenheit im Sinne von Matth. 18, 19. Auch die Anhänger anderer Bekenntnisse werden sich die Gestaltung der Einheit nach ihrer Weise denken. Wenn nur alle um die Einheit beten, die Christus für seine Kirche gewollt hat, dann beten tatsächlich alle um die wahre Einheit, und ihr Gebet ist daher vor Gott wohlgefällig. So ist auch die Spendung der Taufe vor Gott wirksam, wenn der Spender die Absicht hat, das zu tun, was Christus verordnet hat, mag er auch sonst nicht den rechten Glauben haben. Wie hier der Irrtum oder Unglaube des Spenders das Sakrament nicht ungültig macht, so hindern dort die abweichenden Ansichten über die Einheit der Kirche nicht die Wirksamkeit des Gebetes um das ersehnte Ziel.

Wenden wir uns nun zu den eigentlichen, bisher bekannt gewordenen Verhandlungen, die zwischen Rom und den Führern der beiden großen Einigungsbestrebungen stattgefunden haben, so begegnet uns zunächst der bedeutsame Briefwechsel aus den Jahren 1914 und 1915 zwischen dem Generalsekretär der „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“, Robert Gardiner, und dem Kardinalstaatssekretär Gasparri². Auf die ehrfurchtsvolle Bitte Gardiners, dem Papst von den Bestrebungen der amerikanischen Episkopalen für die Einigung der ganzen Christenheit Kenntnis zu geben und ihn um seine Unterstützung anzugehen, antwortete Kardinal Gasparri unter dem 18. Dezember

¹ Über die Gebete, die von Faith and Order vorgeschlagen und formuliert wurden, vgl. IKZ 1917, 197 371; 1919, 71 341; 1921, 67; 1922, 1—10; Stimmen der Zeit 108 (1924/25) 44.

² Die Briefe sind im Anhang dieser Schrift (I—V) abgedruckt.

1914, daß ihm die genannten Bestrebungen wohl bekannt seien, und daß dem Papste ihr Vorhaben gefalle, aufrichtig und unbefangen die wahre Verfassung der Kirche zu erforschen; der Papst wünsche sehnlichst die Einheit des mystischen Leibes Christi und erlebe ihnen um so mehr Erfolg, da er sich selbst nach Christi Wort als das Zentrum der kirchlichen Einheit wisse.

Über diese gütige Antwort waren Gardiner und seine Mitarbeiter so erfreut, daß sie in einem Schreiben vom 2. Februar 1915 eigens ihren Dank abstatteten. Als um die gleiche Zeit das vorbereitende Komitee der Episkopalkirche zu einer Sitzung zusammentrat, wurde das Schreiben des Kardinals verlesen und mit großer Begeisterung und Freude von allen Anwesenden aufgenommen¹. In einem weiteren Schreiben vom 1. März 1915 teilte Gardiner dies dem Kardinalstaatssekretär mit und bat um die Erlaubnis, den stattgehabten Briefwechsel dem Drucke übergeben zu dürfen. Zugleich stellte er die Entsendung einer Deputation nach Rom in Aussicht, sobald die Zeitverhältnisse es gestatteten. Kardinal Gasparri gewährte im Auftrage des Papstes die erbetene Erlaubnis unter dem 7. April 1915 und fügte dann bei: „Des Papstes Aufmunterung, Beistand und heiße Gebete werden dem niemals fehlen, der mit unbefangenen Geiste und aufrichtigem Herzen ernstlich danach strebt, daß die durch Christus gestiftete und auf Petrus erbaute Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft wiederhergestellt werde und so alle, welche Christen heißen, sich in einer Kirche zusammenfinden und als Glieder mit Christus, ihrem Haupte, vereinigen werden.“

Bedeutet der erwähnte Briefwechsel eine erste Stellungnahme Roms zu Faith and Order, so wirft ein anderes Schreiben des Kardinalstaatssekretärs Licht auf das Verhältnis Benedikts XV. zu Life and Work. Aus Anlaß der ökumenischen Kirchenkonferenz, die für den 8. September 1918 in Upsala geplant war, aber tatsächlich nicht zustande kam, richtete Benedikt XV., der um seine Mitwirkung gebeten war, am 19. Juni 1918 durch seinen

¹ Ebenso geschah es auf der Vorbereitenden (interkonfessionellen) Konferenz in Garden City am 4. Januar 1916: IKZ 1917, 64.

Staatssekretär an die drei skandinavischen Primaten Bischof Tandberg in Christiania, Bischof Ostenfeld in Kopenhagen und Erzbischof Söderblom in Upsala das folgende Schreiben:

„Seine Heiligkeit hat mit Freude Ihren Brief über den Kongreß erhalten, der am 8. September in Upsala zu dem Zweck abgehalten werden soll, in der menschlichen Gesellschaft das Band der christlichen Liebe mehr und mehr zu stärken, wenn einmal dieser furchtbare Krieg zu seinem Ende geführt sein wird. Die menschenfreundlichen Bestrebungen, die in demselben Briefe bekundet wurden, sind dem Heiligen Vater sehr willkommen gewesen. Er ist wahrhaft selbst davon überzeugt, daß die staatliche Gesellschaft keine vollständige und dauernde Friedensruhe genießen kann, wenn nicht die Vorschriften der christlichen Bruderliebe recht beobachtet werden. Was auch immer bei diesem gewaltigen Aufflammen des Hasses hierzu beiträgt, was auch immer für dieses Ziel unternommen wird, das ist dem Papste lieb und wünschenswert, und dies um so mehr, weil es den Weg zur Erreichung jenes Zieles bahnt, das in den Worten des Evangeliums enthalten ist: „daß eine Herde werde und ein Hirt.“¹

Aus diesen Worten geht klar hervor, daß der Papst mit Freude jede Bemühung begrüßt und unterstützen will, die dem Frieden und der Wohlfahrt unter den Menschen dient, und daß er in der Betätigung der christlichen Liebe zugleich einen Weg zur Einheit im Glauben sieht.

Die grundsätzliche Frage, ob Rom sich an den geplanten Weltkonferenzen aktiv beteiligen wolle, kam 1919 zur Entscheidung. In diesem Jahre bereiste, wie oben (S. 143) erwähnt, eine Deputation der „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“, unter Führung des Bischofs Charles Palmerston Anderson von Chicago, Europa und den Orient, um an die verschiedenen Kirchen die Einladung zur Weltkonferenz (bzw. zur Genfer Vorkonferenz) zu überbringen und dabei die Haltung der einzelnen Kirchen zu sondieren. Von Belgrad begab sich die Deputation nach Rom und erhielt durch die Vermittlung des damaligen Unterstaatssekretärs Cerretti (seit 1925 Kardinal) am Freitag den 16. Mai 1919 eine Audienz bei Benedikt XV. Schon vor ihrem Besuch hatte sie die formelle Einladung der Kommission in lateinischer Sprache und eine in englischer Sprache abgefaßte Darstellung der Ziele und des Standes der

¹ Die im „Archiv für katholisches Kirchenrecht“ (1919, 153) gegebene Übersetzung ist ungenau. Der lateinische, in Rom verifizierte Wortlaut findet sich im Anhang dieser Schrift (VI). Wegen der Datierung der Vorgänge vgl. oben S. 43 f.

Weltkonferenz dem Papste überreichen lassen, während sie bei dem Besuche selbst nur eine kurze Darlegung vortrug.

Der offizielle Bericht¹ der Deputation sagt über die Audienz:

„Die Deputation wünscht ihrer Hochschätzung für die freundlichen Dienste Ausdruck zu geben, die uns Erzbischof Cerretti erwies. Keiner hätte mehr für uns tun können, und keiner hätte es in liebenswürdigerer Weise tun können. . . . Zur festgesetzten Stunde wurden wir von Kardinal Gasparri empfangen. Seine Eminenz bereitete uns einen herzlichen Willkomm, empfahl (commended) unser Unternehmen und gab seiner aufrichtigen Sehnsucht nach der sichtbaren Einheit der Kirche Ausdruck. Auf den Versuch, eine Meinungsäußerung Seiner Eminenz über die Haltung der römisch-katholischen Kirche zur Weltkonferenz zu erhalten, antwortete er, daß der Papst uns herzlich empfangen und uns seine Antwort geben würde. Das tat der Papst. Er empfing uns sehr herzlich, er antwortete sehr bestimmt. Der Gegensatz zwischen dem Papstes persönlicher Haltung zu uns und seiner amtlichen Haltung zur Konferenz war sehr scharf. Die eine war unwiderstehlich wohlwollend, die andere unwiderstehlich streng (rigid). Die Aufrichtigkeit von des Papstes persönlicher Freundlichkeit zu uns unterstrich die Entschiedenheit seiner amtlichen Ablehnung unserer Einladung. Seine Heiligkeit selbst betonte diesen Unterschied².

„Es war damit festgestellt, daß im wesentlichen die ganze Christenheit³ mit Ausnahme der römisch-katholischen Kirche ihre Bereitwilligkeit bezeugt hatte, an der Weltkonferenz teilzunehmen, und daß in einem durchaus wahren Sinne, wenn auch inoffiziell, unsere Einladung diese weite Zusammenfassung offenbarte. Wir äußerten daher die Meinung, daß die Weltkonferenz in dieser besonders kritischen Stunde der Weltgeschichte der römisch-katholischen Kirche eine günstige Gelegenheit biete, ihre Mission auszuüben. Aber es war schwer, unserer Auffassung von der Lage Nachdruck zu verleihen angesichts einer gegenteiligen Entscheidung, die schon im voraus getroffen worden war. Die Antwort war gegeben, und wir verabschiedeten uns. Wir können wahrlich nicht sagen, daß wir überrascht waren, aber wir denken, daß ein großer Teil der Christenheit unsere Enttäuschung teilen wird, daß die Autoritäten der römisch-katholischen Kirche keinen Weg sahen, um in freundschaftliche Beratung mit andern Christen zu treten. Als wir unsern Auftrag ausgeführt hatten, erweiterte der

¹ Report of the Deputation to Europe and the East (1919) 10—12; IKZ 1920, 10 f. Über den Empfang beim Papst vgl. auch „Civiltà Cattolica“ 1919 IV 289 ff.

² Vgl. auch L. X. — Siegmund-Schultze (LS 9) will in dieser Haltung Benedikt XV. einen Gegensatz sehen „zu einer weit günstigeren Erklärung seines Vorgängers Pius X.“ Indessen habe ich nirgendwo eine Äußerung von Pius X. über oder zu Faith and Order erwähnt gefunden; sie ist auch aus inneren und äußeren Gründen unwahrscheinlich.

³ Das Wort von der ganzen Christenheit mit Ausnahme der römisch-katholischen Kirche ist auch sonst oft von den Freunden der Weltkonferenzen gebraucht worden. Es ist ebenso zutreffend, wie wenn man von einem Halbkreis sagen würde, er sei der ganze Kreis mit Ausnahme der andern Hälfte.

Papst noch die Gastfreundschaft des Vatikans, drängte auf einen längeren Aufenthalt in Rom und gab uns seinen Segen. Die Antwort des Papstes auf unsere Einladung war mündlich gegeben worden; aber als wir den Audienzsaal verließen, wurde uns durch Erzbischof Cerretti das folgende Schriftstück überreicht, das bereits vor unserem Besuch ausgefertigt war und getreu die offizielle Sprache Seiner Heiligkeit wiedergibt:

„Nachdem der Heilige Vater ihnen¹ für ihren Besuch gedankt hat, erklärt er, daß er als Nachfolger des hl. Petrus und als Stellvertreter Christi keinen sehnlicheren Wunsch hat, als daß eine Herde und ein Hirt sei. Seine Heiligkeit fügt bei, daß die Lehre und Praxis der römisch-katholischen Kirche hinsichtlich der Einheit der sichtbaren Kirche Christi allgemein bekannt sei und es daher für die katholische Kirche nicht möglich sei, an einem Kongreß wie dem vorgeschlagenen teilzunehmen. Gleichwohl wünscht Seine Heiligkeit in keiner Weise den in Frage stehenden Kongreß für diejenigen zu mißbilligen, die nicht in Gemeinschaft mit dem Stuhle Petri stehen; im Gegenteil, er wünscht aufrichtig und betet, daß, wenn der Kongreß zustande kommt, seine Teilnehmer mit Gottes Gnade das Licht sehen und mit dem sichtbaren Haupt der Kirche wiedervereinigt werden mögen, das sie mit offenen Armen aufnehmen wird.“

„Zugleich mit diesem Schreiben übergab uns der Erzbischof eine Abschrift des Briefes des Kardinalstaatssekretariats² vom 8. November 1865 ‚Ad quosdam puseistas anglicos‘ und eine Abschrift des Rundschreibens des Heiligen Offiziums vom 16. September 1864 ‚Apostolicae Sedis‘.“

Kurz nach dieser Audienz erschien das Dekret des Heiligen Offiziums vom 4. Juli 1919, das die frühere Entscheidung der gleichen Kongregation vom 16. September 1864 wieder einschärfte und den Katholiken die Beteiligung an allen öffentlichen und privaten Vereinigungen und Tagungen verbot, die von Nichtkatholiken ausgehen und sich den Zusammenschluß aller christlichen Gemeinschaften zum Ziele setzen³. Dieses Dekret bezieht sich, wie die von Benedikt XV. in der Audienz ausgesprochene Ablehnung, in erster Linie auf die „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“⁴; denn diese Konferenz erstrebt eine Einigung im Glauben, ist also ein rein kirchliches Unternehmen, während „Stockholm“ unmittelbar und programmäßig nur praktische Aufgaben verhandeln will. Aber

¹ Das Schriftstück war ein Aide-mémoire, das die erteilte Antwort festhält und von den Beteiligten in der dritten Person spricht.

² Tatsächlich stammt der genannte Brief vom Kardinalsekretär des Heiligen Offiziums.

³ Acta Apost. Sedis XI (1919) 309.

⁴ Vgl. Civiltà Cattolica 1927 III 215.

weil und insofern „Stockholm“ seine Arbeit in den Dienst kirchlicher Einigungsbestrebungen stellt, fällt es ebenfalls unter das Verbot, wie denn auch tatsächlich die katholische Kirche der Stockholmer Konferenz fernblieb. Immerhin hat Rom, entsprechend dem unmittelbaren Ziele der Weltkonferenzen, doch einen Unterschied gemacht. Vor der Stockholmer Tagung erschien kein namentliches Verbot, während das Heilige Offizium durch Dekret vom 8. Juli 1927 unter ausdrücklichem Hinweis auf Lausanne den Katholiken untersagte, an derartigen Vereinigungen oder Tagungen teilzunehmen (interesse) oder sie zu begünstigen (favere)¹.

Außer diesen Beziehungen zwischen Rom und den Weltkonferenzen scheinen noch manche private Verhandlungen in Wort und Schrift stattgefunden zu haben, über die aber nichts Näheres bekannt geworden ist. Nur weiß man, daß kurz vor der Stockholmer Konferenz der schwedische Pfarrer Dr. Herman Neander (Estuna), der Mitarbeiter Söderbloms, eine Audienz bei Pius XI. hatte. Dr. Neander, der sich während des Krieges um die deutschen und österreichischen Kriegsgefangenen in Sibirien große Verdienste erworben hat, kam auf seiner (zweiten) Rückreise aus dem Orient, wo er in Alexandrien, Kairo, Damaskus und Jerusalem die orthodoxen Patriarchen nach Stockholm eingeladen hatte, nach Rom und erhielt auf seinen Wunsch am 23. Juni 1925 eine Privataudienz beim Papst. Neander hatte, was gegenüber anderslautenden Behauptungen ausdrücklich festgestellt sei, keinerlei offiziellen Auftrag, dem Papst eine Einladung für Stockholm zu überbringen. Seine Unterredung mit dem Papst trug durchaus privaten Charakter; sie dauerte etwa eine Viertelstunde und wurde in deutscher Sprache geführt. Der Papst hörte mit großem Interesse den Bericht Neanders über seine Orientreise und bemerkte, daß er mit Gebet den Annäherungen der Kirchen in der Christenheit folge. Auch gab er Dr. Neander seinen Segen. Die Angelegenheit der Weltkonferenz wurde nur in allgemeinen und unverbindlichen Worten berührt².

¹ Acta Apost. Sedis XIX (1927) 278.

² Diese Einzelheiten verdanke ich einer freundlichen Mitteilung des Dr. Neander vom 9. Dezember 1927. Er fügt bei: „Auf mich hat diese

Wenn nebst andern Zeitungen und Zeitschriften (z. B. Eiche 1925, 359) die „Christliche Welt“ (Nr. 33/34 vom 20. August 1925, 764) zu berichten weiß, der Papst habe der Stockholmer Konferenz seinen Segen gegeben, so entspricht das nicht den Tatsachen¹. Die dort gleichfalls erwähnte Notiz, die der „Osservatore Romano“ über die Audienz Neanders beim Papst gebracht haben soll, habe ich nicht ausfindig machen können.

Adolf Keller hat in der „Neuen Zürcher Zeitung“ (Nr. 209 vom 5. Februar 1928; vgl. CW 1927, 284) mitgeteilt, Bischof Brent habe im Jahre 1926 noch einmal durch persönlichen Besuch einen vergeblichen Versuch gemacht, Rom für Lausanne zu gewinnen. Heiler² ergänzt diese Mitteilung dahin, Bischof Brent sei „sogar soweit gegangen, dem Papste die Abhaltung der Weltkonferenz in Rom vorzuschlagen und ihm den Vorsitz anzubieten“. Doch ist über diese Verhandlungen nichts Näheres bekannt geworden.

Endlich erließ Pius XI. am 6. Januar 1928 die Enzyklika „Mortalium animos“ über die Förderung der wahren Einheit der Religion (De vera religionis unitate fovenda)³. Diese Enzyklika, die zuerst im „Osservatore Romano“ vom 11. Januar und dann in der vom 10. Januar 1928 datierten Nr. 1 der Acta Apost. Sedis veröffentlicht wurde, enthält die feierlichste und klarste Stellungnahme Roms zu den neueren christlichen Einigungsbestrebungen und gibt zugleich in ausführlicher Weise die Gründe an, die für die Haltung Roms entscheidend waren. Diese Gründe sollen nun genauer dargelegt werden.

2. Die Gründe Roms

Wenn wir die verschiedenen Kundgebungen Roms zu den großen kirchlichen Einigungsbestrebungen der letzten zwei Jahrzehnte bis zur Enzyklika „Mortalium animos“ ins Auge fassen, so werden wir immer wieder hingewiesen auf die beiden Erlasse des Heiligen Offiziums über die „katholische Einheit“ aus den Jahren 1864 und 1865⁴. An dieser Quelle können wir

Audienz einen sehr tiefen Eindruck gemacht, und ich werde nie vergessen, mit welcher Liebe ich in Rom empfangen wurde.“ Neander hat zwei Orientreisen gemacht, über die er in seiner oben (S. 22) genannten Schrift berichtet.

¹ Vgl. Civiltà Cattolica vom 20. Februar 1926, 289.

² IKZ 1928, 99. Eine Stelle in der Enzyklika „Mortalium animos“ scheint auf dieses Angebot des Vorsitzes anzuspielen (Acta Apost. Sedis 1928, 10). Vgl. dazu Söderblom in: Stockholms-Tidningen vom 1. Februar 1928; Eiche 1928, 148.

³ Lateinisch-deutsche Ausgabe der Enzyklika bei Herder, Freiburg; deutsche Übersetzung auch: Paulinusdruckerei, Trier.

⁴ Die Erlasse sind abgedruckt: Acta Sanctae Sedis II² (Romae 1870)

also erfahren, welche Gründe für die ablehnende Haltung Roms maßgebend waren. Anlaß und Sinn der genannten Erlasse sind daher zu prüfen. Ihre Geschichte ist auch darum lehrreich, weil in ihr manche Einzelzüge hervortreten, die fast für jede kirchliche Einigungsbewegung typisch sind¹.

Die Mitte des 19. Jahrhunderts war in England durch ein Erwachen des kirchlichen Interesses ausgezeichnet und führte der katholischen Kirche bedeutende Konvertiten aus den Reihen der Anglikaner zu. Begreiflich, daß in manchen Kreisen der Gedanke auftauchte, eine Vereinigung der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche in diesem anscheinend so günstigen Augenblick zu bewirken. Begeisterte Anhänger dieses Planes waren auf anglikanischer Seite der Geistliche Dr. George Frederick Lee (er trat 1901, kurz vor seinem Tode, zur katholischen Kirche über), auf katholischer Seite der Konvertit Ambrose Philipps de Lisle, ein sehr eifriger, aber überspannter Laienapostel. In den Dienst dieses Planes stellte sich eine anglikanische Zeitschrift „The Union Review“, deren erste Nummer im Dezember 1856 erschien und durch die Kühnheit ihrer Vorschläge in ganz England großes Aufsehen erregte. Sie begnügte sich nicht mit allgemeinen Ideen über die Einheit der Kirche, sondern stieg in Einzelheiten hinab, indem sie auf möglichst weitgehende Anpassung im Ritus (Sakramente, Meßopfer, Heiligenverehrung usw.) an die katholische Kirche drang. Dabei betonte sie mit großem Nachdruck, daß nicht Einzelkonversionen in Frage kommen sollten, sondern einzig die Vereinigung der ganzen anglikanischen Kirche mit Rom.

Lisle, der eine solche korporative Wiedervereinigung für möglich hielt, begrüßte das Erscheinen der Union Review mit großer Freude und veröffentlichte Anfang 1857 eine Schrift: „Über die künftige Einheit des Christentums“. Im Mai des-

657—668 und im Anschluß an das Dekret vom 4. Juli 1919 wieder abgedruckt: Acta Apost. Sedis XI (1919) 310—316. Vgl. auch Denzinger, Enchiridion n. 1685—1687.

¹ Einen genauen Bericht über die Vorgänge bietet C. Butler O. S. B., *The Life and Times of Bishop Ullathorne 1806—1889*, I (London 1926, Burns Oates and Washbourne) 334—368. Die obige Darstellung beruht im wesentlichen auf diesem Bericht. Vgl. auch Paul Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle III*² (Paris 1906) 14—35.

selben Jahres schrieb er an den Präfekten der Propaganda, Kardinal Barnabò, einen langen, vertraulichen Brief, in dem er — offenbar in gutem Glauben — berichtete, daß 2000 Priester und zehn Bischöfe der anglikanischen Kirche die Wiedervereinigung mit Rom wünschten, und zum Schluß die baldige Rückkehr von ganz England zur katholischen Kirche in Aussicht stellte. Daher erbat er vom Papst den Segen für die neue Bewegung. Lisle erhielt denn auch auf seinen so rosigen Bericht vom Kardinal Barnabò eine sehr freundliche Antwort, die von den Anhängern der Einigungsbestrebungen dankbarst aufgenommen und entsprechend verwertet wurde.

Nachdem Barnabò den Brief Lises erhalten hatte, wandte er sich an Kardinal Wiseman mit der Bitte um nähere Information, und Wiseman schickte ein ausführliches Gutachten ein¹. Er bezeichnete das von Lisle entworfene Bild als den „Traum eines Enthusiasten“² und die Liste der zehn Bischöfe als völlige Illusion. Sachlich beanstandete Wiseman, daß Lisle den Anschein erwecke, als ob er Einzelkonversionen ablehne³ und die katholische, griechische und anglikanische Kirche als drei gleichberechtigte Teile der einen Kirche Christi ansehe. Lisle leugnete zwar, dies in seiner Schrift und in seinen Beiträgen zur „Union Review“ ausgesprochen oder gemeint zu haben, aber er war allgemein von Anglikanern und Katholiken in diesem Sinne verstanden worden. Wiseman hielt trotzdem ein Einschreiten des Heiligen Stuhles nicht für nötig und bemerkte abschließend, er fürchte nur die Unklugheit derer, die es so darstellen, als begünstige der Papst ein Verhalten, das in der Hoffnung auf eine kommende Konversion der ganzen Nation Einzelkonversionen gering einschätzt. Als Barnabò die Einwände Wisemans Lisle vorhielt, antwortete dieser mit einer langen Rechtfertigung und erklärte: „Wenn Ew. Eminenz wünschen, daß ich das Werk aufgebe, das ich begonnen — ein

¹ Das Gutachten ist abgedruckt bei Wilfrid Ward, *The Life and Times of Cardinal Wiseman II*² (London 1897) 479—488.

² Bei jeder kirchlichen Einigungsbewegung treten hüben und drüben Enthusiasten und Optimisten auf.

³ Das gleiche Bedenken äußerte Newman im Juli 1857 gegenüber Lisle. Auch Newman sah in der Hoffnung auf Anschluß der ganzen anglikanischen Kirche an Rom eine Utopie.

einziges Wort wird genügen.“ Dieses Wort wurde damals (1857) nicht gesprochen.

Am 8. September 1857 bildete sich nun eine „Vereinigung für die Einheit des Christentums“ (Association for Promoting the Unity of Christendom, kurz A. P. U. C. genannt). Sie setzte sich aus Mitgliedern der katholischen, griechischen und anglikanischen Kirche zusammen und hatte als einzige Verpflichtung ein kurzes tägliches Gebet für die Einheit der Christenheit nach der Meinung der genannten Vereinigung. Der Beitritt zur Vereinigung sollte keinerlei Kompromiß in den Grundsätzen und Unterscheidungslehren der drei Kirchen bedeuten. Die Einladung richtete sich an alle, die nach einer Beseitigung der kirchlichen Spaltung verlangen, und besonders an die drei großen kirchlichen Gemeinschaften, die das „Erbe des Priestertums und den Namen ‚katholisch‘ für sich in Anspruch nehmen“.

Trotz mancher Angriffe verbreitete sich die Vereinigung und gewann bis 1864 8000 Mitglieder, von denen 1000 Katholiken, 300 Orthodoxe und der Rest Anglikaner waren.

Die „Union Review“ veränderte allmählich ihre Haltung und versteifte sich unter Ausfällen gegen die englischen Katholiken immer mehr auf die Branch Theory¹. Viele Katholiken fürchteten daher, daß die Vereinigung praktisch die Wirkung haben werde, katholisch gesinnte Anglikaner in der anglikanischen Kirche zurückzuhalten. Dieser Ansicht waren namentlich Manning, W. Faber und W. George Ward. Die Meinungsverschiedenheiten unter den Katholiken veranlaßten den englischen Episkopat, sich auf seiner Frühjahrstagung 1864 mit der Sache zu befassen, um den Katholiken eine klare Weisung geben zu können. Auf Vorschlag Wisemans wurde einstimmig beschlossen, die ganze Frage dem Heiligen Stuhl vorzulegen. Bischof Ullathorne von Birmingham erhielt den Auftrag, die nötigen Schritte

¹ Die Branch Theory besagt, daß die Kirche Christi zwar von Rechts wegen (de iure) nur eine sei, aber tatsächlich (de facto) in drei Zweigkirchen (die römisch-katholische, orthodoxe und anglikanische) zerfalle, die, untereinander gleichberechtigt und in gleichem Sinne katholisch, zusammen die eine katholische Kirche bilden und für eine spätere Wiedervereinigung bestimmt sind. Auch Söderblom hat diese Theorie in modifizierter Gestalt übernommen, nur daß er an die Stelle der anglikanischen Kirche die protestantische setzt.

zu tun. Er schickte die Akten an die Propaganda und erhielt den Bescheid, der Fall sei an das Heilige Offizium verwiesen worden. Diese Überweisung war deshalb sehr bedeutsam, weil dadurch die Sache von dem zunächst seelsorglich-praktischen auf das dogmatische Gebiet übergang.

Am 16. September 1864 erschien mit der Unterschrift des Kardinals Patrizi das Dekret des Heiligen Offiziums, das sich die Bedenken Wisemans zu eigen machte und den Katholiken die Zugehörigkeit zur Vereinigung verbot. Mit Hinweis auf das Programm und die Veröffentlichungen der Vereinigung sah das Offizium in der „Zweig-Theorie“ die Grundlage der Vereinigung und verwarf diese Grundlage als häretisch, weil sie im Widerspruch stehe mit der katholischen Lehre von der einen wahren Kirche, die auf Petrus und seine Nachfolger gegründet sei und außer der es keine andere katholische Kirche gebe. Zugleich bringe die Vereinigung die Gefahr des Indifferentismus mit sich, gebe den Katholiken Ärgernis und bestärke die Andersgläubigen in ihrem Irrtum.

Diese Entscheidung war ein harter Schlag für Lisle und seine Freunde, die sich aber fügten und ihren Austritt aus der Vereinigung erklärten. Jedoch waren sie der Ansicht, daß Rom Sinn und Zweck der Vereinigung mißverstanden habe, und auch Newman schrieb an Lisle, daß die Mitglieder der Vereinigung „grausam behandelt“ worden seien. Indessen hatte Bischof Clifford, der als Freund der Vereinigung galt, die entstandene Erregung durch die Erklärung zu beruhigen versucht: Das Dekret behaupte nicht, daß alle katholischen Mitglieder der Vereinigung die „Zweig-Theorie“ hielten, aber sie hätten durch ihren Beitritt Anlaß zu dem Verdacht gegeben, daß sie jene Theorie für richtig oder doch zulässig hielten. „Die Kirche konnte nicht umhin, einen solchen Standpunkt als häretisch zu verurteilen.“

Während die katholischen Mitglieder der Vereinigung schwiegen, bereiteten die anglikanischen einen Appell an den Heiligen Stuhl vor, und Wiseman zeigte sich geneigt, diesen Appell nach Rom zu übermitteln. In dem Schreiben, das von 198 anglikanischen Geistlichen unterzeichnet und an Kardinal Patrizi, den Sekretär des Heiligen Offiziums, gerichtet war, wurde er-

klärt, die „Zweig-Theorie“ sei nicht in das Programm der Vereinigung aufgenommen, und es werde darin nur gesagt, daß die anglikanische Kirche *de facto* den Namen „katholisch“ für sich in Anspruch nehme. Die Appellanten betonten, eine wahre Einheit im Glauben herbeizusehnen, und lehnten die Verantwortung für die Veröffentlichungen der „Union Review“ ab. Es seien in ihr Kontroversen geführt worden, wie das in England bei allen strittigen Fragen üblich sei. Zum Schluß beteuerten sie ihre Verehrung für die römisch-katholische Kirche, trotzdem diese Verehrung sie mancher Verdächtigung ausgesetzt habe.

Ehe dieser Appell in Rom überreicht werden konnte, starb Wiseman (15. Februar 1865), und Manning wurde sein Nachfolger als Erzbischof von Westminster¹. So wurde denn das Schreiben an Talbot, den Prokurator der englischen Bischöfe in Rom, gesandt, der es an seine Adresse weitergab. Im Namen des Heiligen Offiziums wurde nun Manning durch Talbot zu einer gutachtlichen Äußerung über den Appell aufgefordert. Manning antwortete am 18. Juli 1865, indem er sich für eine entschiedene dogmatische Stellungnahme Roms aussprach. Die Appellanten seien in keiner Weise mißverstanden worden. Durch ihre Annahme von drei Kirchen, die als katholisch anzusehen seien, leugneten sie die ausschließliche Einheit und Unfehlbarkeit der römisch-katholischen Kirche und die Pflicht, sich dieser zu unterwerfen. Ein Schreiben des Heiligen Vaters sei der sicherste Weg, ihnen die Augen zu öffnen. Als Manning im September in Rom weilte, benutzte er die Gelegenheit, um das Heilige Offizium in gleichem Sinne zu beraten.

Das Antwortschreiben des Kardinals Patrizi ist vom 8. November 1865 datiert und enthält, entsprechend dem Antrag Mannings, eine eingehende dogmatische Darlegung über die wahre Einheit der Kirche². In dem Schreiben wird das im Vorjahr ausgesprochene Verbot der Vereinigung aufrechterhalten,

¹ Über das Eingreifen Mannings vgl. Purcell, *Life of Cardinal Manning* II (London 1895) 275 ff.

² Manning war mit der Antwort nicht ganz zufrieden, da er nach seinem eigenen Geständnis „mehr erhofft“ hatte. Talbot bemerkt, daß ihm die Erlangung des Schreibens viel Mühe und Sorge gekostet habe; vgl. Purcell II 283/84.

und die angegebenen Gründe werden ausführlicher dargelegt. Unter Beibringung vieler Stellen aus den Kirchenvätern wird gezeigt, daß die „Zweig-Theorie“ mit der katholischen Lehre unvereinbar sei, die nur eine wahre Kirche Christi mit Ausschluß aller andern kenne. Diese ausschließliche Einheit sei ein besonders hervorragendes Merkmal der wahren Kirche, das auch nicht wegen opportunistischer Rücksichten verdunkelt werden dürfe. Diese Einheit sei niemals verloren gegangen und werde niemals verloren gehen, da sonst die Kirche Christi entgegen seiner Verheißung dem Untergang verfallen wäre. Mit dieser Einheit sei die Unfehlbarkeit der Kirche unlöslich verbunden, und als Hort und Zentrum dieser Einheit habe Christus Petrus und dessen Nachfolger eingesetzt. Daher gebe es nur eine wahre Kirche Christi, nämlich die unter dem Nachfolger Petri geeinte und auf dem ganzen Erdkreis verbreitete Kirche, und alle andern kirchlichen Gemeinschaften seien weder rechtlich noch tatsächlich Teile der Kirche Christi. Die wahre Kirche Christi sei aber von alters her mit dem Namen „katholisch“ ausgezeichnet, und darum gebe es auch nur eine katholische Kirche. Aus allen diesen Gründen folge mit zwingender Notwendigkeit, daß die ersehnte Einheit des Christentums nur durch die Rückkehr der andersgläubigen Christen zur römisch-katholischen Kirche wiederhergestellt werden könne, und aus ebendiesen Gründen werde es ersichtlich, warum Rom den Katholiken eine positive Mitwirkung an Vereinigungen verbiete, in denen über die wahre Einheit der Kirche unrichtige oder unklare Ansichten herrschten.

So der Inhalt des Antwortschreibens. Seine Anschrift lautete: „Honorabiles et Dilectissimi Domini.“¹ Wenn später (auch 1919) die Adressaten als Puseyisten bezeichnet werden, so erklärt sich dies daraus, daß Edward Pusey (1800—1882), ein hervorragender Anglikaner, der Hauptverteidiger der „Zweig-Theorie“ gewesen ist, obwohl er selbst der verurteilten Vereinigung nicht angehört hat².

¹ Nach Purcell II 281 hatte Manning das Bedenken gehabt, eine etwaige Anrede „Reverendissimi“ möchte als Anerkennung der anglikanischen Weihen durch das Heilige Offizium ausgelegt werden.

² Pusey, Professor in Oxford und lange Zeit Anhänger der Oxford-

Damit aus dem Inhalt des Schreibens für Leser, die mit der dogmatischen Sprache Roms nicht vertraut sind, keine Mißverständnisse entstehen, seien einige erläuternde Bemerkungen beigelegt. Wenn Rom leugnet, daß es außer der römisch-katholischen Kirche noch andere katholische Kirchen oder Teilkirchen gebe, so ist damit gesagt: alle andern Kirchen sind als solche, d. h. als religiöse Gemeinschaften und Organisationen, von Christus weder gestiftet noch gewollt. Damit verweigert Rom aber keineswegs — was gegen oft wiederholte Einwände betont sei — den einzelnen Protestanten oder Orthodoxen Eigenschaft oder Namen eines Christen. Im Gegenteil, alle, die gültig getauft sind, sind dadurch Christen und gehören zur wahren Kirche Christi. Das Kirchliche Gesetzbuch (can. 87) bestimmt: „Durch die Taufe wird der Mensch in die Kirche aufgenommen als Person mit allen Rechten und Pflichten der Christen, es sei denn, daß hinsichtlich der Rechte ein Hindernis, das dem Bande der kirchlichen Gemeinschaft Eintrag tut, oder eine von der Kirche verhängte Strafe im Wege stehe.“¹

Noch viel weniger will Rom durch die Lehre von der einen Kirche Christi behaupten, daß alle, die nicht zur römisch-katholischen Kirche gehören, von der Gnade Christi ausgeschlossen seien. Es ist vielmehr ausdrückliche Lehre der katholischen Kirche, daß auch die Heiden, Juden und Häretiker dem Gnadeneinfluß Christi unterstehen, und sie hat den Satz verworfen, daß es außer der Kirche keine Gnade gebe². Niemals ist es katholische Überzeugung gewesen, daß, wie Wallau³ meint, „sich Gottes lebendiger schaffender heiliger Geist immerdar

Bewegung, suchte durch Übernahme katholischer Lehren und Gebräuche eine Annäherung an die römisch-katholische Kirche herbeizuführen, ohne indes zu ihr überzutreten. Im Gegenteil glaubte er durch sein Verfahren die Anglikaner nur desto sicherer bei der anglikanischen Kirche festhalten zu können. Die Puseysten nannten sich später Ritualisten und Anglo-Katholiken.

¹ Näheres bei Reichmann in: Stimmen der Zeit 98 (1919/20) 183 463—466. Sich an die Protestanten wendend, schreibt Pius IX. am 13. September 1868: „Has Nostras ad omnes christianos a Nobis seiunctos Literas damus“ (Acta Sanctae Sedis IV 134.) Vgl. oben S. 206.

² Denzinger, Enchiridion n. 1295 1376—1379; Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae V⁴ (Freiburg 1916) n. 300—306.

³ „Der Zusammenschluß“ (Berlin, Juli 1928) 163.

(nur) in die von der Kirche gegrabenen Kanäle ergießen muß“. Gott ist eben bei der Verteilung seiner Gnaden völlig frei und an keine Vorbedingung im Menschen gebunden. Es kann also nicht genug betont werden, daß die Erklärungen der Kirche nur die Feststellung objektiver Wahrheiten bezwecken und in keiner Weise ein religiöses Werturteil über Personen einschließen. Was aber die Aufforderung an die Andersgläubigen zur Rückkehr in die katholische Kirche anlangt, so wird selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Zurückkehrenden sich erst von der Wahrheit der katholischen Religion überzeugen und den Übertritt als Verpflichtung erkennen müssen.

Was endlich das Schreiben über den Namen „katholisch“ sagt, ist auch für die Gegenwart bedeutsam, weil heute wieder von verschiedenen Seiten versucht wird, der römisch-katholischen Kirche das Alleinrecht auf diesen Namen streitig zu machen. Dem gegenüber muß betont werden, daß auch heute noch gilt, was Augustinus¹ von der katholischen Kirche seiner Zeit schreibt: daß nämlich unter der katholischen Kirche schlechthin allüberall bei Freund und Feind die unter Petri Nachfolger geeinte Kirche verstanden wird, und die römisch-katholische Kirche hat nicht die Absicht, auf diesen Ehrennamen zu verzichten oder ihn mit andern Kirchen zu teilen. Der protestantische Theologe Peter Katz² betont daher mit Recht gegenüber Söderblom und Heiler die „Unmöglichkeit, den Namen ‚katholisch‘ fürs Allgemeinbewußtsein der römischen Kirche zu entreißen“. Weil der Name „katholisch“ den Protestanten nicht nur verdächtig, sondern weithin geradezu verhaßt ist, haben denn auch die Anhänger der beiden Weltkon-

¹ „Tenenda est nobis . . . eius Ecclesiae communicatio, quae catholica est et catholica nominatur, non solum a suis, verum etiam ab omnibus inimicis. Velint nolint enim ipsi quoque haeretici et schismatum alumni, quando non cum suis, sed cum extraneis loquuntur, Catholicam nihil aliud quam Catholicam vocant. Non enim possunt intelligi, nisi hoc eam nomine discernant, quo ab universo orbe nuncupatur“ (De vera religione c. 7; ML 34, 128). „Ipsium Catholicae nomen . . . non sine causa inter tam multas haereses sic ista Ecclesia sola obtinuit, ut cum omnes haeretici se catholicos dici velint, quaerenti tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam conveniatur, nullus haeticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere“ (Contra Epistolam fundam. c. 4; ML 42, 175).

² „Der Geisteskampf der Gegenwart“ 1927, 318.

ferenzen, um nicht beständig Mißverständnisse und Widerspruch zu erregen, ihn durch das Wort „ökumenisch“ ersetzt¹.

Was das Heilige Offizium gegenüber den Anglikanern aufgestellt hat, das hat später Leo XIII. in seiner Enzyklika „Satis cognitum“ vom 29. Juni 1896 über die Einheit der Kirche in breiter dogmatischer Darlegung ausgeführt. Er hat auch Gelegenheit genommen, vor gemeinsamen Tagungen von Katholiken und Akatholiken über Glaubens- und Sittenfragen zu warnen. Es geschah dies in einem sehr vorsichtigen Schreiben vom 18. September 1895 an den Apostolischen Delegaten Sattoli in Washington. Der Papst erkennt nicht, daß aus solchen Tagungen Eifer für die Religion spreche, weshalb sie bisher aus Klugheit stillschweigend toleriert worden seien. Dennoch scheint es ihm ratsamer, daß die Katholiken ihre Tagungen gesondert hielten. Damit aber deren Nutzen auch über die Kreise der Katholiken sich ausdehne, könnten sie so veranstaltet werden, daß auch Akatholiken der Zutritt als Zuhörer freistehe².

Gehen wir nun zur Enzyklika „Mortalium animos“ über, so kann es bei der Unveränderlichkeit des katholischen Dogmas nicht wundernehmen, daß wir in ihr die gleichen Gedanken wiederfinden. Nur daß Pius XI. dieselben Grundsätze jetzt auf die großen Einigungsbestrebungen der Gegenwart anwendet, die nicht mehr ein einzelnes Land, sondern die ganze Welt umspannen wollen.

Der Papst geht von der tiefen Friedenssehnsucht aus, die in der heutigen Menschheit lebt, und von den Bemühungen der Staatsmänner, die noch immer gespannten internationalen Verhältnisse durch ein System von Verträgen und Bündnissen zu beruhigen. Wie man auf dem politischen Gebiete die Konflikte durch eine Art Völkerbund überwinden wolle, so beabsichtige man von mancher Seite, auch die religiösen Gegensätze zu überbrücken und einen Zusammenschluß aller Religionen bzw. aller christlichen Kirchengemeinschaften herbeizuführen.

In einem kurzen Abschnitt, der deutlich von dem nachfolgenden abgehoben ist, erwähnt der Papst zuerst die Versuche, auf allgemeinen Religionskongressen Christen der verschieden-

¹ Vgl. Heiler 180 f.

² Vgl. Anhang VIII.

sten Bekenntnisse und Nicht-Christen (*ethnici omne genus*) aus aller Welt auf Grund eines vagen religiösen Gefühls zu vereinigen. Solche Versuche seien nur geeignet, die religiöse Verschwommenheit zu fördern und schließlich den Verfall und die Auflösung der Religion zu bewirken. Dieser Abschnitt bezieht sich natürlich nicht auf Stockholm und Lausanne, weil dort hin nur Angehörige christlicher Kirchen geladen waren¹.

Danach wendet sich der Papst zu den Einheitsbestrebungen, die sich auf alle Christen ohne Unterschied erstrecken und beschränken. Der Papst leugnet nicht, daß sich in diesen Bestrebungen das Verlangen nach Zusammenarbeit, Frieden, Einheit und Brüderlichkeit unter allen Christen kundgibt; aber er will verhüten, daß unter dem verlockenden Zauber dieser allgemeinen Liebe und Brüderlichkeit, deren Wert und Berechtigung nicht bestritten werden sollen, die Grundlehren des katholischen Glaubens verwischt werden oder Schaden leiden. Worin dieser Schaden besteht oder bestehen kann, sagt der Papst in deutlichen Worten, indem er auf die Gefahr des Indifferentismus und Modernismus hinweist. Das Wesen dieser Irrlehren besteht ja darin, daß sie die christliche Religion nicht als absolute Offenbarung Gottes, sondern als Spiegelbild des menschlichen, sich wandelnden Geistes auffassen und somit gegen die Formen und Lehren der Kirche gleichgültig sind, wofern nur in den Herzen der Gläubigen das Gesetz der Liebe waltet und beobachtet wird. Mit dieser Auffassung hängt auch die andere zusammen, daß die Kirche Christi im Laufe der Jahrhunderte entweder untergegangen und in Teile zerfallen oder aber so unkenntlich geworden sei, daß man sie heute nicht mehr herausfinden könne. Nur so werde ja der Plan überhaupt erst verständlich, die Einheit der Kirche herzustellen, trotzdem über Lehre und Verfassung der Kirche die widersprechendsten An-

¹ Vgl. de la Brière in: *Études* 194 (1928) 354; Hünemann in: *Bonner Zeitschrift* 1928, 251. Die Beschwerde Hermelinks (*Eiche* 1928, 372/73) ist also hinfällig, wie er selbst früher (*CW* 1928, 136) richtig gesehen hat. Allgemeine Religionskongresse fanden statt in Chicago 1893, Stockholm 1897, Paris 1900, Basel 1904, Oxford 1908, Berlin 1910, Paris 1914 und Genf 1928. Vgl. *Journet* 15; *Wallau* 44—46; *Eiche* 1923, 88; über Chicago: *CW* 1893, 1049 1074 1125 1148 1174 1258; über Genf: ebenda 1928, 970 bis 972.

sichten herrschten und festgehalten würden. Darum sagt die Enzyklika:

„An dieser Stelle ist eine falsche Auffassung klarzulegen und wegzuräumen, auf die der ganze Fragenkomplex und das vielfältige gemeinsame Hinarbeiten der Nichtkatholiken auf die besprochene Vereinigung der christlichen Kirchen wohl zurückgehen dürfte. Die Urheber dieser Idee führen die Worte Christi: ‚Daß alle eins sein mögen . . . , es wird eine Herde und ein Hirt sein‘, fast unaufhörlich an, aber so, als ob jene Worte einen Wunsch und eine Bitte Jesu Christi ausdrückten, die noch der Erfüllung harren. Sie sind nämlich der Meinung, die Einheit in Glauben und Leitung — die das Kennzeichen der einen und wahren Kirche Christi ist — habe bisher kaum je bestanden und bestehe auch heute nicht. Sie könne wohl der Gegenstand eines Wunsches sein, vielleicht auch einmal durch das gemeinsame Wollen der Gläubigen herbeigeführt werden, aber inzwischen sei sie nicht mehr als ein schöner Traum. Sie fügen bei, die Kirche sei an sich, ihrer Natur nach, in Teile zerlegt, d. h. sie bestehe aus vielen Sonderkirchen oder Sondergemeinschaften, die noch getrennt auseinanderlügen und die zwar in einigen Lehrpunkten übereinstimmten, aber in den übrigen voneinander abwichen. Sie stünden gleichberechtigt nebeneinander. Die Kirche sei höchstens vom apostolischen Zeitalter bis zu den ökumenischen Konzilien nur eine einzige und einig gewesen. Man müsse also die alten Streitfragen und Meinungsverschiedenheiten, die die christlichen Familien bislang auseinanderreißen, übergehen und beiseite lassen, aus den übrigen Lehren aber eine gemeinsame Glaubensregel herstellen und vorlegen, in deren Bekenntnis sich dann alle als Brüder wüßten oder vielmehr fühlten. Die verschiedenartigen Kirchen oder Gemeinschaften aber würden nach Zusammenschluß in einen allgemeinen Bund in der Lage sein, sich ernstlich und mit Erfolg dem Vordringen des Unglaubens entgegenzusetzen. . . . Inzwischen erklären sie, mit der Römischen Kirche gerne verhandeln zu wollen, aber unter Voraussetzung gleichen gegenseitigen Rechts, d. h. als Gleichberechtigte. Wenn sie aber verhandeln, so würden sie zweifelsohne in den Verhandlungen auf eine Übereinstimmung abzielen, die ihnen das Festhalten an jenen Auffassungen ermöglichte, deretwegen sie noch außerhalb des einen Schafstalles Christi in der Irre gehen. Unter diesen Bedingungen kann offenbar weder der Apostolische Stuhl irgendwie an ihren Tagungen teilnehmen, noch dürfen die Gläubigen derartigen Versuchen Stimme oder Hilfe leihen. Wenn sie es täten, würden sie einer falschen und von der einen Kirche Christi ganz verschiedenen christlichen Religion Geltung beimessen.“

Die Anhänger jener Einigungsbestrebungen, die alle christlichen Kirchen ohne Rücksicht auf die Unterschiede in Glauben und Verfassung zu einer Kirche zusammenschließen wollen, werden daher in der Enzyklika als „Panchristiani“ bezeichnet; gegen diese, deren Gesinnungen und Ziele scharf umrissen, deren Namen aber, wie in solchen Rundschreiben üblich, nicht genannt werden, ist sie also gerichtet.

Was die Bezeichnung „Panchristiani“ anlangt, so ist zu bemerken, daß die substantive Form „Panchrist“ weder in der deutschen noch in der anderssprachigen Literatur über die Einigungsbewegungen der letzten Jahre vorzukommen scheint. Doch handelt es sich nicht um eine Neuschöpfung. Denn das Adjektiv „panchristlich“ findet sich nachweislich in der Literatur über die „Weltkonferenzen“ und stammt aus nicht-römischen Kreisen. Auf der Tagung von Garden City vom 4. bis 6. Januar 1916 (oben S. 143) hielt Bischof Anderson von Chicago eine Rede über die Aufgabe und den „ökumenischen“ Charakter der geplanten Weltkonferenz für Glaube und Verfassung. Dabei bezeichnete er die Konferenz als „pan-Christian“¹. Als im Jahre 1919 die amerikanische Deputation unter Führung desselben Bischofs Anderson Europa und den Orient bereiste, richtete sie unter dem 22. April an den Heiligen Synod von Konstantinopel ein Schreiben, in dem die genannte Konferenz wieder „pan-Christian“ genannt wird². Die Vermutung liegt nahe, daß in dem Bericht, den Bischof Anderson im Mai 1919 über die Weltkonferenz dem Vatikan überreichte (oben S. 207), ebenfalls der Ausdruck „pan-Christian Conference“ gebraucht ist. In einem Aufsatz der Pariser Zeitung „Le Temps“ vom 9. April 1919 berichtet der römische Korrespondent dieses Blattes, Jean Carrère, von den Vorbereitungen zur „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“ und spricht dabei von den „organisateurs du congrès panchrétien“. Aus dem „Temps“, der wegen seiner Sympathie für den Protestantismus geradezu als protestantisches Blatt gelten kann, wanderte der Ausdruck in die Pariser Zeitschrift „Les Nouvelles Religieuses“ (15. April 1919, S. 233), das Londoner „Tablet“³ und die „Stimmen der Zeit“ (98. Bd., Februar 1920, S. 391). Siegmund-Schultze spricht in LS 212 von der „allchristlichen (Stockholmer) Konferenz“, und in Lausanne nannte der armenische Bischof Leon Tourian die Konferenz „this pan-Christian Conference“ (L 197; LD 259; CW 1928, 292). Von dem englischen „pan-Christian“ bis zum lateinischen „Panchristiani“ ist nur ein kleiner Schritt.

Gegenüber dem Organ der Katholischen Internationalen Presseagentur in Freiburg (Schweiz), den „Ecclesiastica“ (Nr. 3 vom 21. Januar 1928), wäre zu bemerken, daß in dem „Panchristiani“ der Sinn von „Allerweltschristen“ nicht ausgedrückt liegt. Die Enzyklika vermeidet bei aller Schärfe in der Sache bewußt jeden verletzenden oder irgendwie verächtlichen Ausdruck. Durch die Sachlichkeit ihrer Sprache, die auch von den Gegnern anerkannt wurde, hat sie dem „Evangelischen Bunde“ die Agitation gegen die Enzyklika im voraus nicht wenig erschwert.

¹ IKZ 1916, 375: „The Conference was to be not pan-Catholic or pan-Protestant, but pan-Christian, ecumenical in reach.“ Vgl. auch LD 33 47. Deißmann bezeichnet in seinem „Evangelischen Wochenbrief“ von Anfang November 1921 (S. 255 264) die „ökumenische“ Aufgabe als „panevangelisches Tagewerk“ und als „panevangelische Arbeitsgemeinschaft“.

² Report 1919, 26: „It is to be a pan-Christian conference, and not a sectional, nor national, nor racial conference.“ Danach ist die Vermutung Hermelinks (CW 1928, 138 f.) und Heilers (IKZ 1928, 95) von der Herkunft der Bezeichnung „Panchristiani“ aus der jesuitischen Literatur zu berichtigen.

³ 12. April 1919, S. 445; 31. Mai 1919, S. 675. Im „Tablet“ stehen die Ausdrücke: „The Pan-Christian Conference“ und „The Pan-Christian Congress.“ Vgl. auch oben S. 21.

Söderblom benützt in seiner Erwiderung auf die Enzyklika das Wort Panchristiani zu einer Silbenstecherei (Panchristiani = Ganzchristen) und zieht dazu noch die unfehlbare Autorität des Päpstlichen Stuhles heran. Ob er nicht derartige „Scherze“ doch besser kleineren Geistern überlassen hätte? In seiner fieberhaften Tätigkeit nach Erscheinen der Enzyklika geriet Söderblom überhaupt in eine sehr bedenkliche Nähe zum „Evangelischen Bund“, was dieser alsbald mit sicherem Spürsinn ausgenützt hat.

Gegenüber den „Panchristiani“ verkündet nun Pius XI. wiederum die katholische Lehre von der einen, auf Petrus und seine Nachfolger gegründeten Kirche, die weder geteilt noch untergegangen ist noch je einem solchen Schicksal verfallen kann, weil sie durch die Gnade Jesu Christi vor Untergang, Spaltung und Irrtum bewahrt wird. Weil es aber nur eine Kirche Christi gibt, so haben alle Menschen die objektive Verpflichtung, sich dieser einen Kirche anzuschließen und durch sie mit Christus, dem Haupte des mystischen Leibes der Kirche, verbunden zu sein; denn wie der Papst in seinem Rundschreiben sagt, „wenn Gott gesprochen hat, wofür die Geschichte bürgt, so sieht jedermann ein, daß es Pflicht des Menschen ist, an die Offenbarung Gottes absolut zu glauben und in allem seinen Geboten zu gehorchen“.

Die Worte der Enzyklika besagen hierüber: „Da der mystische Leib Christi, die Kirche, nur einer ist¹, zusammengefügt und zusammengehalten² wie sein physischer Leib, so wäre es abwegig und töricht, zu sagen, sein mystischer Leib könne aus getrennten und verstreuten Gliedern bestehen. Wer also nicht mit ihm³ verbunden, ist weder ein Glied desselben³ noch mit dem Haupte Christus verbunden⁴. In dieser einen Kirche ist aber niemand und beharrt niemand, der nicht Petri und seiner rechtmäßigen Nachfolger Autorität und Gewalt in Gehorsam anerkennt und annimmt.“

Diese Worte sind, entsprechend der Bestimmung des „Kirchlichen Gesetzbuches“⁵, dahin zu verstehen, daß niemand ein vollberechtigtes Glied der sichtbaren Kirche Christi ist, der nicht mit dem Apostolischen Stuhle in äußerer Gemeinschaft steht. Diejenigen aber, die aus unverschuldeter Unwissenheit von der Kirche äußerlich getrennt sind, können doch in gnadenvoller Verbindung mit Christus stehen, weil sie *voto* (d. h. durch ihr Verlangen, alles von Christus Verordnete zu tun) der Seele

¹ 1 Kor. 12, 12. ² Eph. 4, 16.

³ Gemeint ist der mystische Leib Christi, die Kirche.

⁴ Vgl. Eph. 5, 30; 1, 22. ⁵ Can. 87; vgl. oben S. 218.

der Kirche angehören¹. Es ist also ein Mißverständnis, wenn der „Reichsbote“² zu dieser Stelle der Enzyklika schreibt: „Es wird hier also mit klaren Worten gesagt: Wer nicht der römisch-katholischen Kirche angehört, steht nicht in Verbindung mit Christus. Das ist ein altes Dogma Roms.“ Soweit dies von der äußern Zugehörigkeit zur Kirche gelten soll, ist es niemals ein Dogma Roms gewesen; denn in der katholischen Kirche hat man stets zwischen verschuldetem und schuldlosem Irrtum der Andersgläubigen unterschieden. Schuldloser Irrtum hebt die Verbindung mit Christus nicht auf.

Wenn ferner die Enzyklika die Unterscheidung zwischen fundamentalen und nicht-fundamentalen Glaubenslehren verwirft und den Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes oder die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter auf die gleiche Stufe stellt mit dem Glauben an die Gottheit Christi, so schärft sie die dem katholischen Theologen vertraute Lehre ein, daß der Formalgrund des Glaubens (die Autorität des offenbarenden Gottes) sich in gleicher Weise auf alles und jedes erstrecken muß, was Gott geoffenbart hat³. Damit will aber die Enzyklika keineswegs verkennen, daß es für das subjektive religiöse Leben einen großen Unterschied ausmacht, ob jemand die unbefleckte Empfängnis Marias oder die Gottheit Christi leugnet. In beiden Fällen handelt es sich freilich um eine Abirrung vom rechten Glauben, aber in letzterem Falle ist diese Abirrung viel weitergehend und verhängnisvoller. Mit andern

¹ Vgl. H. Dieckmann, *De Ecclesia* II (Freiburg 1925), n. 956/57 961; A. Straub, *De analysi fidei* (Innsbruck 1922) 385—418.

² Nr. 15 vom 18. Januar 1928; ebenso Hermelink in: *CW* 1928, 292 und *Eiche* 1928, 372.

³ Luther hat noch 1535 in schärfsten Worten diese katholische Lehre ausgesprochen: „In Theologia modicus error totam doctrinam evertit. . . Est enim doctrina instar mathematici puncti, non potest igitur dividi, hoc est, neque ademptionem neque additionem ferre potest. . . Nos certe parati sumus servare pacem et caritatem cum omnibus, modo doctrinam fidei relinquant nobis integram et salvam. Si hoc impetrare non possumus, frustra exigunt a nobis caritatem. . . Quare si Deum in uno articulo negas, in omnibus negasti, quia Deus non dividitur in multos articulos, sed est omnia in singulis et unus in omnibus articulis. . . Nos summo rigore omnes articulos doctrinae Christianae, magnos et parvos (quamquam nullus sit nobis parvus), volumus habere puros et certos. Hocque summe necessarium est“ (Comment. in Epist. ad Gal. 5, 9 10; Weimarer Ausg. 40 II 46—48 51).

Worten: Die Enzyklika verwirft die Unterscheidung von fundamentalen und nicht-fundamentalen Dogmen in dem Sinne, daß man die einen annehmen müsse, die andern ablehnen dürfe. Sie leugnet dagegen nicht, daß zwischen den einzelnen Dogmen ein Verhältnis von Grundlage und Folgerung, von Keim und Entfaltung obwalten könne und vielfach obwaltet. Auch bestreitet sie nicht, daß es neben den feststehenden Offenbarungswahrheiten theologische Meinungen und Deutungen gibt, die des die Gläubigen verpflichtenden Charakters entbehren. Endlich will sie nicht aussprechen, daß unter den Dogmen kein Unterschied in dem Grade ihrer Erkenntnisnotwendigkeit zum Heile vorhanden sei; gibt es doch neben der „fides explicita“ noch die bei den Protestanten verpönte „fides implicita“, die in vielen Dingen genügt.

Aus der Einheit und Heilsnotwendigkeit der Kirche zieht die Enzyklika den sich von selbst aufdrängenden Schluß, daß die Katholiken auf die Vereinigung der Christen nicht anders hinarbeiten dürfen als durch Wirken für die Rückkehr der Andersgläubigen zur einen wahren Kirche Christi, von der sie sich einst unglücklicherweise getrennt haben.

Gerade weil Rom nur diesen einen Weg zur Einheit der Kirche kennt, ersehen wir nun klar, warum die Katholiken sich nicht an den andersgerichteten Einigungsbestrebungen aktiv beteiligen können und sollen. Alle Einigungsversuche, die vonseiten der Protestanten und Orientalen ausgehen, haben ausdrücklich oder stillschweigend die Voraussetzung, daß die eine wahre Kirche Christi in ihrer Reinheit und Unfehlbarkeit verloren gegangen oder unkenntlich geworden ist, daß alle bestehenden Kirchen Bruchstückkirchen sind, die nur Teile der christlichen Wahrheit gerettet haben, daß die eine wahre Kirche noch zu suchen ist. Aus dieser dogmatischen Unklarheit, Schwäche und Zaghaftigkeit haben dann die nichtkatholischen Kirchen den unvermeidlichen Schluß gezogen, daß sie einander als gleichberechtigte und gleichwertige Teilkirchen betrachten und behandeln müssen.

Auf diese Plattform kann die katholische Kirche nie treten, ohne sich selbst aufzugeben. Sie hat durch alle Jahrhunderte, selbst in den dunkelsten Zeiten der Verfolgungen, der Häresien

und Schismen, auch schon den bloßen Schein gemieden, als sei sie eine von vielen Kirchen Christi; sie hat stets den Anspruch erhoben, die Kirche Christi zu sein und diese Eigenschaft stets bewahrt zu haben — trotz all den Armseligkeiten, die sich infolge der menschlichen Unvollkommenheit auch in ihrer Geschichte reichlich finden. Über diesen Anspruch wacht sie eifersüchtig, und in diesem Punkte kennt sie keine Nachgiebigkeit. Die katholische Kirche steht auf dem Standpunkte, daß sie kein Zentrum der kirchlichen Einheit erst zu suchen hat, sondern selbst das Zentrum der Einheit ist. Indem sie unerschütterlich an diesem Dogma festhält und keinerlei Kompromisse zuläßt, leistet sie der Einheit der Christenheit den größten Dienst. Denn wenn sie darin weich und nachgiebig würde, trüge sie selbst dazu bei, das Zentrum aller Einigungsbestrebungen zu zerstören und das Chaos zu vollenden, indem niemand mehr ein oder aus wüßte¹.

Es kommt also hier zum Vorschein der wesentliche Unterschied, der zwischen der katholischen Kirche und den andern christlichen Kirchen besteht. Die katholische Kirche hat ein festumrissenes dogmatisches System, das klar formuliert ist und sich als göttlich offenbarte und darum unabänderliche Wahrheit ausgibt. Dieses System erkennt neben sich keine andern Auffassungen als gleichwertig und gleichberechtigt an und hält deshalb auch jeden Kompromiß auf diesem Gebiet für unmöglich. Die andern Kirchen aber haben in weitem Maße dem Subjektivismus freien Zugang gewährt; sie erkennen verschiedene Spielarten und Zweige des Christentums an, die untereinander gleichberechtigt sind, und sie überlassen es Gott, zu entscheiden, wer von ihnen der Wahrheit näher kommt.

So ist es also einleuchtend, warum die katholische Kirche in Anbetracht ihres dogmatischen Charakters nicht auf gleicher Stufe mit andern Kirchen zusammenkommen kann. Und wenn man dagegen einwenden wollte, dieses Bedenken könnte durch eine kluge, taktvolle Führung ihrer Vertretung oder durch eine

¹ Ausführliche Erläuterungen zur Enzyklika enthält die italienische Sammel-schrift „La vera unità religiosa“ (Mailand 1928, Società Editrice „Vita e Pensiero“), in der besonders auch die italienischen Gesichtspunkte hervortreten.

grundsätzliche Verwahrung behoben werden, so läßt sich die Kirchenregierung nicht auf gefährliche Experimente ein, die eine Verdunklung ihrer dogmatischen und rechtlichen Ansprüche mit sich bringen könnten. Wohl kann der wissenschaftliche Forscher ebenso wie der seeleneifrige Apostel sich auf manche Hypothesen und Abstraktionen einlassen (*abstrahentium non est mendacium*), um sicherer zu seinem Ziele zu gelangen¹. Aber die höchste kirchliche Autorität vermeidet in ihrer amtlichen Stellungnahme derartige methodische Anpassungen, um nicht Verwirrung und Unklarheit über ihre Lehren und Forderungen aufkommen zu lassen.

Es ist begreiflich, daß diese „starre“ Haltung Roms von den Andersgläubigen als Einseitigkeit und Schroffheit empfunden wird. Aber was man auch über die Enge und Überheblichkeit der katholischen Kirche sagen und schreiben mag, Rom hat durch seine „Intransigenz“ die große Wahrheit im Bewußtsein der Christenheit wachgehalten, daß das Christentum eine Offenbarungsreligion ist, die uns durch Christus den Herrn gebracht wurde, und daß es also auf die Lehre Christi über den Glauben und die Verfassung seiner Kirche ankommt, nicht auf die matte Losung eines Nathan des Weisen, der den echten Ring für unausfindig erklärt und darum nur den Ausweg einer Vereinigung in der Liebe kennt. Ein solch müder Verzicht auf die dogmatische Wahrheit paßt nicht zu dem Wesen einer Religion, die den Glauben als den Anfang, die Grundlage und Wurzel aller Rechtfertigung betrachtet (Hebr. 11, 6). Man entreißt der Religion ihre Seele, wenn man die Wahrheitsfrage ausscheidet. In Lausanne ist nach dem Bericht des Professors Hermelink immer wieder betont worden, daß „die Wahrheit über der Einigung stehen“ müsse². So wird man es uns Katholiken auch nicht verargen dürfen, wenn wir dem gleichen

¹ Eine methodische Anpassung übt und empfiehlt z. B. Augustinus in seiner Schrift gegen die Manichäer: „Keiner von uns sage, er habe die Wahrheit schon gefunden. Laßt uns sie so suchen, als ob sie beiden unbekannt sei. Denn dann werden wir sie gewissenhaft und einträchtiglich suchen können, wenn keiner anmaßend sich herausnimmt, sie schon gefunden und erkannt zu haben“ (*Contra Epistolam Manichaei* c. 3, n. 4; ML 42, 175).

² CW 1927, 836.

Grundsatz huldigen und keine Kompromisse zugeben und eingehen, wo es sich um die göttlich offenbarte Wahrheit handelt, an der die Menschen weder modeln noch rütteln dürfen.

In der Tat müssen denn auch die Andersgläubigen, mögen sie den katholischen Standpunkt auch als falsch und anmaßend verwerfen, die Logik anerkennen, die zu der ablehnenden Haltung Roms geführt hat. So sagte nach der Vorkonferenz in Genf (1920) der altkatholische Bischof Herzog¹: „Keine der in Genf vertretenen Kirchen betrachtet sich als die christliche Kirche, außer welcher es überhaupt keine Kirche gebe². Diese Vorstellung hat nur die römische Kirche, die in dem Bischof von Rom nicht bloß den Nachfolger des Apostels Petrus, sondern den ‚Stellvertreter Christi‘, ja den ‚Statthalter Gottes‘ sieht. Es war ganz folgerichtig, daß Benedikt XV. die Einladung zur Weltkonferenz ablehnte und den römischen Katholiken die Teilnahme an solchen Verhandlungen untersagte, dagegen alle Nichtrömischen ermahnte, sich ihm zu unterwerfen.“

Es ist also nicht ganz aufrichtig, wenn man in protestantischen Kreisen einerseits erklärt, eine Beteiligung Roms an den Weltkonferenzen sei von Anfang an nicht zu erwarten gewesen, und wenn man anderseits Enttäuschung oder Entrüstung über das Fernbleiben Roms zeigt. Als der „Evangelische Bund“ im Januar 1928 Einspruch erhob, weil Pius XI. als einzigen Weg zur Einigung der Christenheit die Rückkehr aller Dissidenten zur römisch-katholischen Kirche bezeichne, konnte daher der „Vorwärts“ (Nr. 39 vom 24. Januar 1928) mit vollem Rechte schreiben: „Der Papst kann gar keinen andern Standpunkt vertreten, wenn er nicht die Grundpfeiler der katholischen Glaubenslehre umstürzen will.“

Was wir bisher dargelegt haben, das sind die entscheidenden Gründe oder vielmehr der entscheidende, ausschlaggebende Grund, warum die katholische Kirche sich an den Konferenzen von Stockholm und Lausanne nicht beteiligt hat. Wir können aber auch noch andere Gründe anführen, die vom Standpunkte der Klugheit und Zweckmäßigkeit die Zurückhaltung Roms rechtfertigen.

Nehmen wir einmal an, Rom hätte die Einladung nach Stockholm und Lausanne angenommen, so wäre sicherlich in allen protestantischen und orthodoxen Kirchen der „Kampf um Rom“ aufs heftigste entbrannt. Ja wir können noch weiter gehen und sagen: Eine Beteiligung Roms hätte geradezu das

¹ IKZ 1921, 14. Ähnlich nach Stockholm C. Mirbt in: Neue Kirchliche Zeitschrift 1926, 137.

² Ebenso urteilt der Pariser Pfarrer J. Jézéquel über Stockholm: „A Stockholm, aucune Église n'est venue dire: J'ai toute la vérité et je possède l'organisation parfaite; l'union ne peut donc se faire que dans mon sein“ (Le Christianisme social 1925, 979). Vgl. auch D 95, n. 3, und oben S. 22.

Zustandekommen der Weltkonferenzen gefährdet und bei der bekannten antirömischen Haltung, zumal des europäischen Protestantismus, leicht zu einer Ablehnung der Konferenzen geführt. Daß dieses keine leere Mutmaßung ist, zeigt die Äußerung des Göttinger Theologieprofessors E. Hirsch¹ über „Die Einheit der Kirche“:

„Die beiden Kirchen (die katholische und die protestantische) sind nicht einig über das, was die Christenheit erst zur Christenheit macht, über das Wort Gottes. Ich ziehe unerbittlich die Folgen zu Ende. Es ist ganz unmöglich, daß evangelische Kirche und Papstkirche als Kirchen je in einem Punkt zusammenarbeiten können. Denn jede praktische Frage, die in kirchlicher Arbeit auftaucht, hat zur alleinigen Schnur das Wort Gottes. Sind Kirchen darüber nicht einig, so haben sie keine Möglichkeit, sich zu verständigen. Der Grund der Verständigung, der allein noch bliebe, wäre dann ja irgend eine natürliche menschliche Meinung. Was aber aus diesem Grunde erwachsen kann, ist ganz allein ein menschliches Programm, das mit kirchlicher Arbeit, die immer Dienst am Evangelium ist, nichts mehr zu tun hätte... Hätte also, was, Gott sei es gedankt, nicht geschah, die Papstkirche die Einladung zur Stockholmer Kirchenkonferenz angenommen, so wäre es meines Erachtens Pflicht der evangelischen Kirchen gewesen, die eigene Zusage zurückzuziehen. Eine Versammlung, die Evangelische und Papisten vereint, ist keine Kirchenversammlung, keine Versammlung von Vertretern kirchlicher Korporationen mehr, die sich über gemeinsame, von Gott seiner Christenheit auferlegte Pflichten verständigen wollen, sondern höchstens eine — auch wenn sie ein heilsam oder geboten Werk angreift — Konferenz zufällig mit kirchlichen Würden umkleideter Herren verschiedenen Bekenntnisses, welche über irgend welche humanitäre Dinge oder Zweckmäßigkeitsfragen miteinander verhandeln.“

Vor nicht langer Zeit hat H. Hermelink² geäußert: „Es gehört zur Bezeugung des reformatorischen Evangeliums und des ‚protestierenden‘ Glaubens, daß man alle Konzessionen und Vermittlungen gegenüber jeglicher Form päpstlicher Glaubensherrschaft von vornherein abweist, so weit man sich auch sonst mit katholischer Glaubensinnigkeit und Lebensfülle einverstanden und von ihr im Geiste Christi angeregt fühlen kann.“ Einen drastischen Beleg für diese Geistesverfassung liefert die Verwerfung des neuen „Prayer Book“ im englischen Unterhaus

¹ Zeitschrift für systematische Theologie III (Gütersloh 1925/26) 387; vgl. Stimmen der Zeit 110 (1925/26) 141 ff. Beachtenswert ist die Tonart, die von Hirsch beliebt wird; sie unterscheidet sich sehr wesentlich von der Sprache etwa eines Gardiner, dessen Briefe an Kardinal Gasparri im Anhang dieser Schrift abgedruckt sind.

² In: G. Schenkel, Der Protestantismus der Gegenwart (Stuttgart 1926) 187 f.

am 15. Dezember 1927, wozu der „Vorwärts“ (Nr. 603 vom 22. Dezember 1927) mit beißendem Spott bemerkte: „Die ‚Mutter der Parlamente‘ verfällt in Hysterien, weil es den Priestern der Hochkirche in Zukunft gestattet werden soll, den Gottesdienst in einem dem römisch-katholischen ähnlichen Ornate zu zelebrieren.“¹

Wäre also Rom in Stockholm und Lausanne vertreten gewesen, so hätte es sich der geschlossenen Phalanx sämtlicher nicht zur katholischen Kirche gehörigen Teilnehmer gegenübergesehen, die, in der Ablehnung des Papsttums, seiner Jurisdiktion über die ganze Kirche und seiner Unfehlbarkeit einig, wohl schwerlich sich aller Angriffe auf die Stellung Roms enthalten hätten². Es war also zu fürchten, daß die Teilnahme Roms die nun einmal bestehenden Gegensätze eher verschärft als gemildert hätte. So urteilt denn auch Karl Mirbt³ über die Nichtbeteiligung der katholischen Kirche: „Ihr Fernbleiben in Stockholm ist für sie gewiß kein Nachteil gewesen, für das Konzil war es eine Entlastung; denn es blieben ihm dadurch große Schwierigkeiten erspart.“

Sodann bot auch das Programm der beiden Konferenzen Bedenken, die gegen eine Beteiligung Roms sprachen. Daß das Programm von Lausanne unklar und undurchführbar war, hat der Verlauf der Verhandlungen bewiesen. Gegen Stockholm aber läßt sich geltend machen sowohl die Verquickung der praktischen sozialen und politischen Fragen mit der kirchlichen Einigungsbewegung als auch der aussichtslose Versuch, das Ethos der Kirchen von ihrem Credo zu trennen. Indem die Stockholmer Konferenz sich die Frage stellte, was das Christentum bzw. die christlichen Kirchen zur Linderung der

¹ Die „Frankfurter Zeitung“ (Nr. 959 vom 25. Dezember 1927) schrieb: „Derselbe Instinkt, der seinerzeit den Ruf ‚No popery‘ mit solchem Ungestüm erzeugt hat, lebt heute fort.“ Mit welcher Ahnungslosigkeit aber solche Dinge selbst in großen öffentlichen Blättern behandelt werden, zeigt der Bericht der „Vossischen Zeitung“ (Nr. 301 vom 17. Dezember 1927), der dem achtzigjährigen anglikanischen Erzbischof von Canterbury heißes Verlangen nach dem Kardinalshut zuschreibt.

² Es hätte sich nach menschlicher Voraussicht das Wort des hl. Augustinus verwirklicht: „Dissentiant inter se, contra unitatem omnes consentiant“ (Sermo 47, n. 27; ML 38, 313).

³ „Kölnische Zeitung“ Nr. 678 vom 12. September 1925, Beilage.

heutigen Not tun könnten, überschritt sie das rein ethische Gebiet und warf Fragen auf, die notwendig auf die religiösen Voraussetzungen zurückgingen. Denn wie die christlichen Kirchen sich zu den schwierigen Fragen der Gegenwart stellen und was sie tun sollen, das hängt zuinnerst mit den dogmatischen Auffassungen der einzelnen religiösen Gemeinschaften zusammen. Das Ethos einer Kirche erfließt aus ihrem Credo und läßt sich von ihm nicht trennen¹.

Zwar glaubt Söderblom², daß es für die Praxis genüge, an die Stelle eines bestimmten Credos die „Nachfolge Christi“ zu setzen: „Was einigt uns? Die Antwort lautet: Die Nachfolge Christi. Es sollte gewißlich eine hinreichende Gemeinschaft sein, wenn wir alle, insgesamt wie einzeln, redlich danach strebten, in den Spuren des Meisters einherzugehen und uns von seiner Liebe begeistern und von seiner Kraft leiten zu lassen.“ Aber wie kann man in der „Nachfolge Christi“ einig sein, wenn man nicht darüber einig ist, wer Christus ist und was er gelehrt und gewollt hat?

Es darf endlich nicht übersehen werden, daß es sich bei den Weltkonferenzen um recht problematische Unternehmungen handelt, über deren innere Bedeutung und Nachhaltigkeit die Urteile selbst bei ihren nächsten Freunden auseinandergehen. Die Erfahrungen in der Vergangenheit sind, was solche Kongresse anbelangt, nicht sehr ermutigend, und Befürchtungen sind um so mehr berechtigt, wenn eine gemeinsame autoritative Leitung und eine gemeinsame Glaubensgrundlage fehlen. Die katholische Weltkirche pflegt aber ungeklärten Bewegungen gegenüber eine große Zurückhaltung zu beobachten, um ihnen nicht durch eine offizielle Beteiligung eine Wichtigkeit beizulegen, die sie vielleicht nicht haben oder nicht haben können. Mit markigen Worten hat Pfeilschifter (24) die Haltung der katholischen Kirche in dieser Hinsicht umschrieben und begründet: „Ihr fester, klar erfaßter und scharf abgegrenzter Besitz an Dogma, Kult und Recht; eine weise, unbeirrbar ruhige, geduldige und klare Kirchenpolitik, welche mit Kontinenten

¹ Dies wurde auf der Stockholmer Konferenz selbst wiederholt betont: D 125 f. 136 f. 142 253; E 63 78 85 223.

² Einigung der Christenheit 1925, 155.

und mit Jahrhunderten zu rechnen gewohnt ist, bewahrt sie hier vor Griffen, welche in einer nebelhaften Welt idealer Wünsche und Illusionen keinen Halt finden; bewahrt sie vor Schritten, die ins Uferlose und Bodenlose führen. Sie weiß, was sie ist und was sie hat. Sie kennt keine Kompromisse und treibt keine Opportunitätspolitik, wo es sich ums Dogma handelt.“

Kehren wir nach dieser Abschweifung in das Gebiet mehr taktischer Erwägungen zur Enzyklika zurück, so sind zu ihrem tieferen Verständnis noch einige Erläuterungen beizufügen. Die Enzyklika wendet sich an die katholischen Bischöfe, um durch sie den Katholiken Weisung zu geben, wie sie sich zu den von Nicht-Katholiken angeregten Einigungsbestrebungen zu verhalten haben. Sie wendet sich, abgesehen von der allgemeinen Einladung zur Rückkehr in die katholische Kirche, nicht an die Andersgläubigen und enthält sich daher auch jeder Äußerung, was diese nach der Richtschnur ihres Gewissens zu tun oder zu lassen haben. In dieser Hinsicht bleibt nach wie vor die feine Unterscheidung Benedikts XV. bestehen, der bei der Ablehnung seiner Beteiligung an der „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung“ zugleich bemerkte, daß er in keiner Weise den in Frage stehenden Kongreß für diejenigen mißbilligen wolle, die nicht in Gemeinschaft mit dem Stuhle Petri stehen; im Gegenteil wünsche er aufrichtig und bete, daß — wenn der Kongreß zustande komme — seine Teilnehmer das Licht sehen und mit dem sichtbaren Haupt der Kirche wieder vereinigt werden mögen. Die Enzyklika enthält daher auch keinerlei Aufforderung an die Katholiken, die außerhalb ihrer Reihen entstandenen kirchlichen Einigungsbestrebungen, soweit diese sich auf nichtkatholische Kreise beschränken, zu bekämpfen. Es wäre ja auch eine kurzsichtige und törichte Handlungsweise, wollten die Katholiken eine christliche Bewegung bekämpfen, deren Voraussetzungen zwar außerhalb des katholischen Dogmas liegen, deren Programm aber keine Feindseligkeit gegen die katholische Kirche einschließt und deren weitere Entwicklung heute niemand mit Sicherheit voraussehen kann; denn es handelt sich bei all diesen Bestrebungen nur erst um Tastversuche, die sich ihrer eigenen Unsicherheit wohl bewußt sind.

Es ist also eine weise Zurückhaltung und kluge Unterscheidung gegenüber den nichtkatholischen Einheitsbestrebungen am Platze. Sie sind von den Katholiken abzulehnen, weil und soweit sie die Einheit der Kirche unter dem Nachfolger Petri entweder leugnen oder durch Verdunklung und Verschleierung gefährden. Sie sind nicht abzulehnen, soweit sich in ihnen die Sehnsucht der christlichen Seele nach Einheit und Friede der Kirche kundgibt, und erst recht nicht, soweit sie den Versuch enthalten, in den praktischen Fragen des sozialen und politischen Lebens das Gesetz der christlichen Liebe zur Geltung zu bringen.

In diesem Sinne bemerkt auch der römische Vertreter der „Kölnischen Volkszeitung“ (Nr. 60 vom 23. Januar 1928) zur Enzyklika: „Papst Pius XI. und sein Vorgänger Benedikt XV. haben die Einladungen zur Beteiligung an den Konferenzen in Genf und Stockholm nicht annehmen können, indessen für deren Verlauf und Gelingen warme Anteilnahme und die besten Wünsche bekundet. Es ist ja Erfahrungstatsache, daß solche Vereinigungen innerhalb der verschiedenen Zweige des Protestantismus, wenn auch wohl weit weniger in der Lehre als in der praktischen Betätigung christlicher Gesinnung viel anerkennenswerte und erfreuliche Ergebnisse gezeitigt haben.“ Ebenso urteilt P. Simon¹: „Es liegt kein Grund vor, das Gute und Wertvolle, das die Arbeiten von Stockholm und Lausanne gezeitigt haben, zu verkennen. Nichts in dem päpstlichen Rundschreiben rechtfertigt die Auslegung, als ob der Papst die auf Einheit hinielenden Bestrebungen nicht-katholischer Kreise verurteilen, mißbilligen oder unmöglich machen wolle.“

Zwar hat der um den konfessionellen Frieden bemühte und verdiente Dr. Friedrich Thimme² nach Erscheinen der Enzyklika die Vermutung ausgesprochen, „daß der große Prozeß einer innerlichen Annäherung, um nicht zu sagen einer Rückentwicklung zum Katholizismus, der sich auch jenseits der hochkirchlichen Bewegung innerhalb der protestantischen Theologie verfolgen ließ, zum Stillstand gelangt, und daß sich aus diesem Stillstande einer Entwicklungsreihe eine Renaissance auch des Protestantismus ergibt. . . . In ökumenischer Richtung wird jedenfalls die praktische Folge der Enzyklika die sein, daß die Bewegung auf irgend absehbare Zeit hinaus ihren Weg ohne die katholische Kirche gehen muß, und daß der Katholizismus in ihr fürs erste nur die Rolle des Objekts, nicht des Subjekts spielen wird.“ Es liegt aber nicht in der Absicht der Enzyklika, die Kluft zwischen den Konfessionen zu erweitern oder gar die aktiven sammelnden Kräfte des Katholizismus lahmzulegen. Auch kann und darf es nicht Aufgabe der Katholiken sein, die Bemühungen Andersgläubiger mit so viel Scheidewasser zu begießen, daß selbst deren beste Absichten zum Verdorren gebracht werden. Jedenfalls muß es das Bestreben der Katholiken sein, eine solche Wirkung des päpstlichen Rundschreibens zu verhüten.

¹ „Die Friedensstadt“ (Paderborn 1928) 66; ebenso Hünermann in: Bonner Zeitschrift 1928, 257.

² „Der Zusammenschluß“ (Berlin, Februar 1928) 538 f.

Es ist endlich die Frage aufgeworfen worden, ob die Enzyklika „*Mortalium animos*“ eine Kathedralentscheidung darstelle. Zur Beantwortung wird man Folgendes sagen können. Die Enzyklika enthält in ihrer Form weder die sakralen Wendungen, in die für gewöhnlich eine Kathedralentscheidung gekleidet ist, noch verrät sie irgendwie die Absicht, einer bestimmten, scharf umgrenzten Lehre die feierliche Form einer dogmatischen Entscheidung zu geben. Mithin ist sie, theologisch gesprochen, eine Kundgebung des „*magisterium ordinarius*“. Natürlich enthält sie über Verfassung und Einheit der Kirche Lehren, die schon längst zum sichern dogmatischen Bestande der Kirche gehören. Dies gilt selbstverständlich nur soweit, als Grundsätze des Glaubens entwickelt, nicht soweit rein geschichtliche Vorgänge erwähnt oder rein disziplinäre Maßnahmen getroffen werden.

Die Enzyklika beschränkt sich ihrem Zwecke nach im wesentlichen nur auf die Darlegung der dogmatischen Gründe, warum die katholische Kirche nur einen Weg zur Einheit der Religion kennt. Über die Frage, auf welche Weise die Andersgläubigen von der Wahrheit der katholischen Religion überzeugt werden können und sollen, gibt die Enzyklika, abgesehen von der Aufforderung zum Gebet, keine Antwort. Das muß der göttlichen Gnade anheimgegeben werden, und was durch menschliche Hilfe zur Herbeiführung der wahren Einheit der Kirche geschehen kann, das ist Sache der apostolischen Klugheit und Liebe, für die es wohl allgemeine Grundsätze, aber nicht ein bis in die Einzelheiten feststehendes Programm gibt. Hier dürfen und sollen auch wir Katholiken nach Mitteln und Wegen ausschauen, um geeignete Mitarbeiter der göttlichen Gnade zu sein oder ihrem Wirken wenigstens keine Hindernisse zu bereiten.

Zu diesen Mitteln gehört zweifellos die Darlegung der katholischen Lehre. Es ist die hauptsächliche Bestimmung einer päpstlichen Enzyklika, die katholischen Grundsätze in aller Offenheit „*urbi et orbi*“ zu verkünden. Aber die Erfahrung des Lebens zeigt, daß auch die klarste Darstellung der katholischen Lehre in vielen oder den meisten Fällen für sich allein nicht genügt, um Andersgläubige zur Konversion zu bewegen. Die

Anglikaner, denen seinerzeit Kardinal Patrizi die katholische Lehre über die Einheit der Kirche klar vorlegte, sind in ihrer großen Mehrzahl doch nicht katholisch geworden. Damit es zu einer Konversion komme, müssen außer dem unentbehrlichen Beistand der göttlichen Gnade gewisse psychologische Bedingungen erfüllt sein, und es ist die Aufgabe der Katholiken, zur Verwirklichung dieser Vorbedingungen nach besten Kräften beizutragen.

Zusatz I. Nach Abschluß des Manuskripts ging mir vom „Evangelischen Preßverband für Deutschland“ (Berlin-Steglitz) die neue Schrift Söderbloms zu: „Christliche Einheit!“ In dieser Schrift sind die verschiedenen Kundgebungen Söderbloms zur Enzyklika „Mortalium animos“ vereinigt, auch der Aufsatz aus „Nya Dagligt Allehanda“ und die drei Aufsätze aus „Stockholms-Tidningen“, die ich bereits erwähnt und berücksichtigt habe¹. Der Wiederabdruck der Aufsätze zu demselben Thema erklärt die Häufigkeit der Wiederholungen und den Mangel straffer Gedankenführung. Die Schrift gewährt in ihrer Gesamtheit einen wenig erfreulichen Einblick in die Theologie Söderbloms, der für die dogmatische Folgerichtigkeit in Roms Lehre und Haltung kein Verständnis aufbringt, sich aber sehr besorgt zeigt, in der anglikanischen Kirche „unheilvolle Möglichkeiten“ zu verhüten und das „evangelische Bewußtsein“ aufzurufen.

Bei der Auslegung der Enzyklika beachtet er nicht, daß die Strenge in den Grundsätzen Milde in der Anwendung nicht nur ermöglicht, sondern geradezu als Ergänzung fordert. Der Leser muß den Eindruck gewinnen, als verweigere Rom den Andersgläubigen oder den „Panchristiani“ die Gemeinschaft der Liebe, während Rom nur vermeiden will, daß die Losung der Liebe zu einer Verleugnung oder Gefährdung des Glaubens werde. An keiner Stelle erklärt die Enzyklika, die Katholiken dürften mit den „Panchristiani“ keinen Umgang haben, wie

¹ Vgl. oben S. 113 116 119 122 125 126. Der dritte Aufsatz aus „Stockholms-Tidningen“ ist durch eingehendere Ausführungen über die Mechelner Verhandlungen erweitert.

Söderblom (17 52) behauptet. Der Papst selbst hat wiederholt Anhänger von Stockholm und Lausanne empfangen.

Was Söderblom über die Notwendigkeit praktischer Zusammenarbeit der Christen und über die erforderliche Veredlung der konfessionellen Polemik sagt, dem können auch die Katholiken ohne Bedenken zustimmen. Hätte er seine in dieser Hinsicht vortrefflichen Ratschläge sich selbst besser vor Augen gehalten, so wäre er mit seinen Vorwürfen der „Unwahrheit“ (15), des „hartnäckigen Pharisäismus“ (51) und „massiver Mirakel und Dogmen“ (73) gegen Rom wohl zurückhaltender gewesen.

In der Schrift werden beständig zwei grundverschiedene Fragen miteinander verwechselt und verquickt: 1. Die Frage nach dem Gesamtinhalt des christlichen Glaubens, d. h. welche Lehren zu dem Schatze der Wahrheiten gehören, die Gott durch Christus geoffenbart und seiner Kirche zur Verkündigung und Behütung anvertraut hat. 2. Die Frage nach dem Inhalt des heilsnotwendigen Glaubens, d. h. welche Glaubenserkenntnisse als unumgängliche Mittel des Heils (*necessitate medii absoluta*) erfordert werden. Die Enzyklika handelt von der ersten dieser beiden Fragen, von dem Inhalt der Offenbarung und von der Pflicht der Kirche und des Katholiken, diese Offenbarung ungeschmälert und ungetrübt zu erhalten und zu bekennen. Zu den geoffenbarten Wahrheiten gehören nach katholischer Lehre auch die Transsubstantiation, die unbefleckte Empfängnis Marias und die Unfehlbarkeit des Papstes bei Kathedralentscheidungen.

Eine ganz andere Frage ist es, was der einzelne Mensch unter allen Umständen erkennen und glauben muß, um sein ewiges Heil zu wirken. Zu diesen unumgänglichen Wahrheiten gehört nach katholischer Lehre nicht einmal der Glaube an Christus oder die Trinität, geschweige denn der Glaube an die unbefleckte Empfängnis Marias oder die päpstliche Unfehlbarkeit. Im äußersten Falle genügt, entsprechend Hebr. 11, 6, der Glaube an Gott und seine Vergeltung¹. Daher steht der Weg des Heiles auch gutgläubigen Juden und Heiden offen, selbst wenn sie nie etwas von Christus, Maria oder dem Papst gehört haben (vgl. oben S. 131 f. 170 218). Aber wiewohl die in unverschuldetem Irrtum lebenden Juden und Heiden vor Gott gerechtfertigt und heiliger sein können als die Mitglieder der wahren Kirche, besteht zwischen ihnen und den Katholiken doch keine Gemeinschaft in Glauben und Kirchenverfassung, wofern man den Worten ihren gebräuchlichen und überlieferten Sinn läßt (vgl. oben S. 199). Hat man diese wichtigen und notwendigen Unterscheidungen klar vor Augen, dann sinken die entrüsteten Beschwerden Söderbloms über „massiv-quantitative“

¹ Vgl. Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae VIII*⁵ (1922) n. 441—458; Franz Schmid, *Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit* (Brixen 1899); Mausbach in: *Der Katholik* (Mainz 1900 I) 251—271 306—325 401—425; Louis Capéran, *Le problème du salut des infidèles* (Paris 1912, Beauchesne); *Études* 132 (1912), 289—313; 136, 721—737; 137, 37—55.

und „merkantile“ Glaubensauffassung in der Kirche Roms (15 19 21—23 50) in nichts zusammen.

Natürlich ließen sich noch zu vielen Einzelheiten Einwendungen erheben, aber zu einer erschöpfenden Richtigstellung der Schrift müßte man ein ganzes Lehrbuch der Dogmatik schreiben¹. Seite 10 ist von „Anbetung“ der Gottesgebälerin die Rede, obwohl schon die „Kritischen Stimmen“ (13) das mehrdeutige schwedische „dyrkan“ verständigerweise mit „Verehrung“ übersetzt hatten. Das „ethnici“ der Enzyklika wird (14/15 46 55/56) unter entsprechender Entrüstung auf Stockholm und Lausanne bezogen. Hätte Söderblom, nach seiner eigenen Mahnung (69), die Enzyklika vorsichtiger gelesen, so wäre ihm der Irrtum aufgefallen (vgl. oben S. 221). Seite 40 heißt es, daß der Thomismus von Leo XIII. „zu der in allen Einzelheiten durchgeführten Normaltheologie der Kirche erhoben wurde, von der abzuweichen nichts anderes ist als Ketzerei“. Seite 46 wird dem beigefügt, daß das „schwindelnde Lehrgebäude“ des großen Thomas „zum allverbindlichen Glaubensgesetz der römischen Kirche erhoben wurde“. Dies dürfte den katholischen Theologen neu sein. Thomas war übrigens ein sehr nüchterner, ziemlich schwindelfreier Denker.

Im allgemeinen lassen sich auf Söderbloms Kritik die Worte Tertullians aus dessen glänzender Verteidigungsschrift (Apologeticum c. 1) anwenden: „Die Wahrheit . . . wundert sich nicht über ihr Geschick. Sie weiß, daß sie auf Erden in der Fremde weilt, daß sie unter Fremden auch leicht Feinde antrifft, daß sie im übrigen ihre Abkunft und Heimat, ihre Hoffnung, Ehre und Würde im Himmel hat. Eines nur verlangt sie vorläufig: nicht ungekannt verdammt zu werden.“

Zusatz II. Wie aus dem im Dezember 1928 veröffentlichten Bericht über die Tagung des Stockholmer Fortsetzungsausschusses zu Prag (vgl. oben S. 100) hervorgeht, wurde dort in eingehender Weise über die päpstliche Enzyklika bzw. über eine

¹ Vgl. „Augsburger Postzeitung“ Nr. 227 und 229 vom 3. und 5. Oktober 1928, wo auch auf Unterschiede zwischen dem schwedischen und deutschen Text und nochmals auf die merkwürdige Christologie Söderbloms hingewiesen wird.

etwaige Stellungnahme zu ihr verhandelt¹. Zuerst entspann sich darüber eine Diskussion in der Sitzung des Exekutivkomitees. Professor Deißmann hatte den Entwurf einer Antwort auf die Enzyklika ausgearbeitet, den Dr. Kapler vorlegte. Nach langer Debatte wurde beschlossen, den Entwurf Deißmanns dem Fortsetzungsausschuß zu überweisen, mit der Maßgabe, daß von einer Kundgebung dieses Ausschusses Abstand genommen werden möge. Das Exekutivkomitee war vielmehr der Ansicht, daß einzig eine Gruppe von Theologen, die mit den einschlägigen verwickelten Fragen vertraut seien, den Versuch einer Antwort machen könnte.

Auch in der Sitzung des Fortsetzungsausschusses vom 3. September folgte, nachdem Professor Deißmann seinen Entwurf vorgelegt hatte, eine lange Debatte, an der sich u. a. Dr. Monod, der Bischof von Winchester, der Erzbischof Söderblom und Dr. Garvie beteiligten. Beschlossen wurde, Brief und Vorschlag des Dr. Deißmann der Theologen-Kommission zu überweisen, mit dem Auftrag, eine Darlegung über Geist und Ziele der Stockholmer Bewegung für die Tagung des Fortsetzungsausschusses im Jahre 1929 vorzubereiten.

Bemerkenswert ist auch der Bericht (Report) des Generalsekretariats zur Enzyklika. Er nimmt irrigerweise an, die Enzyklika verbiete den Katholiken die Zusammenarbeit mit andersgläubigen Christen selbst zu dem Zwecke, den sozialen Übeln zu steuern und die Lebensbedingungen zu verbessern, sieht jedoch in dem römischerseits für notwendig erachteten Eingreifen des Papstes einen Erfolg, nicht einen Fehlschlag Stockholms. Da sich aber die Enzyklika in erster Linie mit der Frage der Kirchenunion befasse, scheine es für den (Stockholmer) Fortsetzungsausschuß am ratsamsten, die Antwort dem Lausanner Fortsetzungsausschuß zu überlassen. Dann schließt der Report mit folgenden Worten: „Es kann keinen Streit mit Rom geben, wie kurzfristig uns auch sein Verhalten erscheinen mag, indem es solch ein Dokument herausgab. Es ist der Vater seiner Kirche, der seine eigenen Kinder ermahnt, und wenn

¹ Minutes of the Meeting of the Continuation Committee, September 2—5, 1928 Prague (London 1928) 9 32/33 54/55.

seine Kundgebung kurzsichtig oder unzeitgemäß ist, so ist es Sache der Familie und nicht der Außenstehenden, den Irrtum zu berichtigen.“

Die Vermutung wird kaum fehlgehen, daß diese Zurückhaltung wesentlich dem mäßigenden Einfluß der Anglikaner zuzuschreiben ist.

3. Die Einheit im Wirken

Die Bewegungen von Stockholm und Lausanne hätten nie einen so weltweiten Umfang angenommen und nie die Zustimmung so vieler edler Menschen gefunden, wenn in ihnen nicht positiv wertvolle Kräfte und Ziele wirksam wären. Wir haben im Laufe unserer bisherigen Untersuchungen bei aller Kritik, die sich aus unserem katholischen Standpunkt ergab, schon wiederholt auf diese Werte hingewiesen. Es ist daher nur eine Selbstverständlichkeit, daß die Haltung der Katholiken den genannten Bestrebungen gegenüber sich nicht in Kritik und Ablehnung erschöpfen darf, sondern sich bemühen muß, das Positive in ihnen aus seiner Verflochtenheit mit falschen Voraussetzungen oder Zielen zu erlösen und zum siegreichen Durchbruch zu bringen. Nur auf diese Weise werden wir den großen Bewegungen wahrhaft gerecht; nur so wird unsere Kritik aufbauend und fruchtbar; nur so handeln wir wirklich katholisch und entsprechen den Mahnungen des Evangeliums und der Heiligen. Denn wir sollen ja alles Wahre und Gute bereitwillig annehmen (Phil. 4, 8); wir sollen alles prüfen und das Gute behalten (1 Thess. 5, 21) und überzeugt sein, daß alles Wahre und Gute, wer es auch aussprechen oder anregen mag, schließlich vom Heiligen Geiste ist¹.

Wenden wir im Lichte dieser Grundsätze unser Augenmerk dem Aufgabenkreis von Stockholm (Life and Work) zu, so müssen wir es angesichts der schwierigen sozialen und politischen Verhältnisse der Gegenwart gewiß als einen richtigen Gedanken anerkennen und begrüßen, daß alle Christen (und

¹ S. Thomas: „Verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto“ (In Tit. 1, lect. 3 in fine; Summa theol. 2, 2, q. 172, a. 6 ad 1). Das Wort stammt von Ambrosius (In 1 Cor. 12, 3; ML 17, 245). Vgl. auch Cyprianus, Epist. 71, 3; ML 4, 410.

nicht nur alle Christen, sondern alle Menschen) unbeschadet der dogmatischen Unterscheidungslehren an der Lösung der praktischen Lebensfragen zusammenarbeiten sollen. Zutreffend hat der katholische Theologieprofessor G. Reinhold¹ bemerkt: „Es ist zweifellos, daß das Christentum die allgemeine Menschenliebe, sogar die Feindesliebe gebietet und daß in Zeiten einer furchtbaren Not die Frage nach dem rechten Bekenntnis und der rechten Kirchenverfassung zurücktritt hinter der Pflicht, dem Notleidenden zu helfen. In diesem Falle müssen alle Christen einig sein in der Liebe, die der Heiland nicht nur gelehrt, sondern auch vorbildlich geübt hat.“ Es wäre in der Tat kein echtes Christentum, wenn die Jünger Christi sich am Schmerzenslager der Menschheit um den rechten Glauben stritten und darüber die Werke der Liebe vernachlässigten. Im Gegenteil, der Dienst an den Armen und Verlassenen soll die einen, die der Glaube trennt, und ein solches Zusammenarbeiten ist um so notwendiger, als die Übel und Mißstände der Gegenwart ein ungeheures Ausmaß angenommen haben.

Die religiös begründete Ablehnung Roms gegenüber Stockholm ist also nicht so auszulegen, als ob die katholische Kirche, bzw. die Katholiken nicht mit Andersgläubigen gemeinsam an der Lösung der sozialen, politischen und internationalen Fragen zusammenarbeiten wollten und dürften. Wenn die Enzyklika „Mortalium animos“ den Weg von Stockholm ablehnt, so ist das im Zusammenhang des ganzen Rundschreibens, im Hinblick auf die Herstellung der Glaubenseinheit zu verstehen. Der Papst erklärt damit: Die Einigung in der Liebestätigkeit ist noch lange keine Einigung in der Religion; sie ist auch kein hinreichender Ersatz für die eine Kirche Christi, die in ihrem Schoße keine sich widersprechenden Lehren duldet. Man darf daher auch nicht die Liebe gegen den wahren Glauben ausspielen, und überdies wird eine vollkommene Liebe erst dann möglich sein, wenn alle auch im Glauben eins sind. Das ist der Sinn jener Sätze, die sich in der Enzyklika gegen Stockholm richten. Ob und wie ein praktisches Zusammenwirken der Anhänger verschiedener Bekenntnisse möglich oder

¹ „Schönere Zukunft“ (Wien, Nr. 46 vom 14. August 1927) 986 f.

empfehlenswert sei, das gehört nicht zum Thema der Enzyklika. Nur ganz kurz weist ihre Einleitung in sympathischen Worten auf die Notwendigkeit solcher Zusammenarbeit hin, indem sie betont, daß viele, die Ruhe und Wohlfahrt der Völker betreffende Streitfragen ohne das einträchtige Zusammenarbeiten der Staatslenker, Diplomaten und Parteien nicht gelöst werden könnten¹. Wie aber sollte das in der heutigen Weltlage ausführbar sein, ohne daß die Angehörigen verschiedener Bekenntnisse in praktischen Fragen Hand in Hand gehen?

In welcher Weise, unter welchen Voraussetzungen und Einschränkungen ein solches praktisches Zusammenarbeiten gestattet oder wünschenswert ist, darüber hat vor ungefähr 20 Jahren in Deutschland ein ausgiebiger Meinungsaustausch stattgefunden, als es sich darum handelte, die Politik des Zentrums als einer politischen, nicht konfessionellen Partei und die Haltung der christlichen Gewerkschaften auf ihre Grundlagen zu untersuchen. Damals hat Joseph Mausbach² den ganzen Fragenbestand über „Konfession und bürgerliches Leben“ mit mustergültiger Klarheit und Gründlichkeit behandelt. Was dort über die Zusammenarbeit verschiedener Konfessionen innerhalb eines einzelnen Staates gesagt ist, das läßt sich ohne weiteres auf ein ähnliches Zusammenwirken in internationalen Fragen übertragen.

Wenn wir auf die Lehre und Praxis der katholischen Kirche in dieser Hinsicht schauen, so läßt sich feststellen, daß die Kirche überall dort konfessionelle Trennung fordert, wo es sich um den eigentlichen Gottesdienst, den Religionsunterricht und überhaupt um Erziehungsfragen handelt³. Da der Kirche der Schutz der katholischen Religion anvertraut ist, so wehrt sie sich gegen jede religiöse Verschwommenheit und gegen jede „communicatio in sacris“ mit Andersgläubigen; aus dem gleichen

¹ „Controversias sane plurimas, quae ad tranquillitatem prosperitatemque populorum pertinent, dirimi nequaquam liceat, nisi concors eorum actio atque opera intercedat, qui civitatibus praesunt earumque negotia gerunt ac provehant.“

² Zuerst in der Zeitschrift „Der Katholik“ (Mainz 1910 II), jetzt in: Die katholische Moral und ihre Gegner⁵ (Köln 1921) 384—449.

³ Codex Iuris Canonici can. 823 § 1 1258 1374 2259; Acta Apost. Sedis 1920, 595 ff.; 1922, 8.

Grunde lehnt sie Schulen und Vereine ab, die eine Gefahr für den rechten Glauben bedeuten.

Handelt es sich dagegen um die Einflußnahme auf das öffentliche Leben, um die Abstellung sozialer Übel oder die Förderung des Friedens zwischen den Klassen und Völkern, so legt die katholische Kirche ihren Gläubigen kein Hindernis in den Weg, sich zu solchen praktischen Zwecken mit Andersgläubigen zu verbinden und zu verbünden, zumal wenn sie als geschlossene Gruppen vollberechtigt und gleichwertig ihre Kräfte für das gemeinsame Ziel einsetzen. Da das Fernbleiben der Katholiken von der Stockholmer Konferenz zu dem Argwohn Anlaß gegeben hat, sie wollten auch in den großen sozialen und politischen Fragen sich der Zusammenarbeit mit Andersgläubigen entziehen, so sei hier aus authentischen Quellen die Hinfälligkeit dieses Argwohns dargetan.

An erster Stelle verdienen die Worte Leos XIII. Erwähnung, in denen er mit meisterhafter Klarheit und mutigem Weitblick das Programm solch praktischer Zusammenarbeit mit Andersgläubigen umrissen hat. Kurz nachdem er durch seine bekannte Enzyklika „Au milieu des sollicitudes“ vom 16. Februar 1892 den französischen Katholiken Weisung gegeben hatte, ihr öffentliches Wirken den tatsächlichen Verhältnissen anzupassen, schrieb er am 22. Juni 1892 an den Bischof Fava von Grenoble:

„Es ist wahr, daß der Fortschritt des religiösen Lebens in den Völkern in hervorragendem Sinne ein soziales Werk ist. . . . Hieraus ergibt sich eine praktische Regel, die man nicht aus dem Auge lassen darf und die den Katholiken einen Weitblick verleiht, der für sie ganz bezeichnend ist. Wir wollen damit sagen: Bei aller Treue zu den Dogmen und bei aller Ablehnung jedes Kompromisses mit dem Irrtum ist es doch Sache der christlichen Klugheit, bei der Erstrebung des Guten, sei es individueller oder besonders sozialer Art, die Mitarbeit aller, die es ehrlich meinen, nicht abzuweisen, sagen wir besser, sie für sich zu gewinnen. Die große Mehrzahl der Franzosen ist katholisch. Aber auch unter denen, die nicht dieses Glück haben, bewahren viele trotz allem einen Fonds von gesundem Urteil, eine gewisse Rechtlichkeit, die man den Sinn einer von Natur aus christlichen Seele nennen kann. Nun gibt ihnen aber dieser hohe Sinn mit der Hinneigung zum Guten die Fähigkeit, es zu verwirklichen, und mehr als einmal dient ihnen diese Seelenverfassung, diese edelmütige Mitarbeit als Vorbereitung, um die christliche Wahrheit recht zu schätzen und anzunehmen. . . . Wenn alle sich über die Parteien erheben und ihre Kräfte vereinigen, die ehrlichen Leute mit ihrem rechtlichen Sinn und ihrem geraden Herzen, die Gläubigen mit den Hilfsmitteln ihres Glaubens, die

Männer von Erfahrung mit ihrer Weisheit, die Jugend mit ihrem Wagemut, die vornehmen Familien mit ihrem Edelsinn und ihrem guten Beispiel, dann wird das Volk endlich begreifen, wo seine wahren Freunde sind.“¹

Es ist hierbei wohl zu beachten, daß Leo XIII. die Zusammenarbeit der Katholiken mit Andersgläubigen zu praktischen, sozialen und politischen Zwecken nicht nur als zulässig erklärt. Er spricht nicht ein bloßes „tolerari posse“ aus, sondern empfiehlt diese Zusammenarbeit positiv als einen Ausfluß der christlichen Klugheit. Und als Bundesgenossen bei der Erstrebung des Guten sollen nicht nur gläubige Christen in Betracht kommen, sondern alle Menschen, „die es ehrlich meinen“ (*tous les hommes honnêtes*).

Wenn später Pius X. in seinem Rundschreiben „Singulari quadam“ vom 24. September 1912 an die deutschen Bischöfe grundsätzlich (*per se*) katholischen Gewerkvereinen vor den gemischt-christlichen Gewerkschaften den Vorzug gab, so wendet er sich damit in keiner Weise gegen ein Zusammenarbeiten der Katholiken mit den nichtkatholischen Mitbürgern. Bei aller Warnung vor einem interkonfessionellen Christentum spricht er doch gleich im Eingang seiner Enzyklika den sehnlichen Wunsch aus, „daß die Katholiken mit ihren nichtkatholischen Mitbürgern jenen Frieden pflegen, ohne den weder die Ordnung der menschlichen Gesellschaft noch die Wohlfahrt des Staates bestehen kann.“² Ja er betont ausdrücklich, daß es den Katholiken erlaubt sei, in praktischen Fragen des Gemeinwohls mit den Nichtkatholiken zusammenzuarbeiten, wenn er auch für diese Zusammenarbeit am liebsten die Form des Kartells zwischen katholischen und nichtkatholischen Verbänden sieht³. Da es sich hier nicht um die innere Organisation der zusammenwirkenden Verbände, sondern einzig um die Möglichkeit und Ersparlichkeit des Zusammenwirkens selbst han-

¹ Acta Sanctae Sedis 25 (1892/93) 69 f. Der französische Wortlaut findet sich im Anhang dieser Schrift: VII.

² Acta Apost. Sedis 4 (1912) 658.

³ Ebd. 659 f.: „Non negamus fas esse catholicis — ut meliorem opifici fortunam, aequiorem mercedis et laboris conditionem quaerant, aut alia quavis honestae utilitatis causa — communiter cum acatholicis, cautione adhibita, laborare pro communi bono. Sed eius rei gratia, malumus catholicas societates et acatholicas iungi inter se foedere per illud opportunum inventum, quod Cartel dicitur.“

delt, so ergibt sich klar, daß auch Pius X. durchaus mit Leo XIII. übereinstimmt. Und zwar genügt, was Beachtung verdient, nach Pius X. „jeglicher ehrbare Nutzen“, um ein solches Zusammengehen von Katholiken und Nichtkatholiken zu rechtfertigen.

Während des Krieges, am 1. November 1917, erließen die deutschen Bischöfe einen gemeinsamen Hirtenbrief über die kirchenpolitischen Forderungen und Aufgaben der Gegenwart. In diesem Schreiben kommt auch das Verhältnis zwischen den Konfessionen zur Sprache. Es heißt darüber:

„Seit vier Jahrhunderten zieht sich die religiöse Spaltung durch das deutsche Volk. Das können wir nicht ändern. Wir können die Kluft nicht schließen. Wir können und dürfen die grundsätzlichen Unterschiede und Gegensätze, die uns in unserem ganzen religiösen Denken und Leben von unsern andersgläubigen Mitbürgern trennen, nicht auflösen, nicht verschleiern, nicht verwischen. Wohl aber können wir für das bürgerliche und wirtschaftliche, das staatliche und nationale Zusammenleben und Zusammenarbeiten die Kluft überbrücken durch gegenseitige Achtung, durch ein Wohlwollen, das sich nicht mit kühler Toleranz begnügt, sondern von christlicher Liebe erwärmt und beseelt ist, durch Vermeidung und Verhütung von allem, was andere in ihren religiösen Anschauungen und Gefühlen kränken könnte. Wir können auch Vorkehrungen treffen, daß nicht mehr aus jener Kluft die üblen Gase alter Mißverständnisse und Vorurteile aufsteigen und sich als giftige Wolke zwischen die Konfessionen legen. Gebe Gott, daß auf solcher Grundlage auch ein dauerhafter innerer Friede zustande komme, der die so wünschenswerte konfessionelle Entspannung bringt und alle einigt zur Arbeit an den großen Zukunftsaufgaben unseres Volkes!“¹

Auch hier ist also wieder bei aller Treue zum katholischen Glauben die Bereitwilligkeit ausgesprochen, in den praktischen Lebensfragen mit den andersgläubigen Mitbürgern zusammenzuarbeiten.

Für das einträchtige Zusammenwirken aller Völker und Staatenlenker, um der Welt einen gerechten und dauernden Frieden zu sichern, haben die Päpste Benedikt XV. und Pius XI. so oft und nachdrücklich ihre Stimme erhoben, daß es unnötig erscheint, dafür eigens Belege beizubringen. Es sei hier nur erinnert an die erste Enzyklika des jetzigen Papstes Pius XI., „Ubi arcano“, vom 23. Dezember 1922, über den „Frieden Christi im Reiche Christi“. Diese Enzyklika enthält die Grundsätze,

¹ Archiv für kath. Kirchenrecht (Mainz 1918) 113 f.

von denen sich die katholische Kirche in ihrer sozialen und internationalen Friedensarbeit leiten läßt.

Es war daher nur eine Übertragung bekannter katholischer Grundsätze auf ein in neuer Form sich erhebendes altes Problem, wenn G. Pfeilschifter 1922 am Schluß seiner sehr beifällig aufgenommenen Rektoratsrede über „Die katholischen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit“ sich dahin aussprach:

„Was ich in der Gegenwart für möglich und für wünschenswert halte . . . , läge außerhalb jeder wirklichen Kirchen-Union und mit bewußtem Ausschluß einer solchen und bestünde, unter gegenseitiger respektvoller Anerkennung des dogmatischen, rechtlichen und kultischen Besitzstandes der Kirchen, in der nüchternen praktischen Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen ohne Ausnahme zum Zwecke der Verwirklichung der allgemeinsten christlichen Ideale auf den Gebieten des internationalen, des sittlichen, des wirtschaftlichen und sozialen Lebens etwa im Sinne eines verbesserten Weltbundes für Freundschaftsarbeit durch die Kirchen. Wenn das möglich gemacht werden könnte, so wäre das schon etwas ganz Großes, der hingebenden, opferbereiten Liebe aller Christen wert. Bis eine solche Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen nach einer gründlichen Reform des Völkerbundes möglich werden würde, könnte und sollte man eine solche Zusammenarbeit erstreben und verwirklichen wenigstens in den einzelnen Staaten, um dem verheerenden Anstürmen der widerchristlichen Springfluten in gemeinsamer Notarbeit auf der ganzen Linie einen mächtigen Damm entgegenzusetzen. Ich bin, trotz mancher bedenklicher Anzeichen, doch überzeugt: es kann keine christliche Kirche geben, die einen vernünftigen Grund haben könnte, sich von einer solchen Notarbeit auszuschließen. Denn diese läge im wohlverstandenen gemeinsamen Interesse aller Kirchen.“¹

In diesen Ausführungen ist schon der Weg gewiesen, um die berechtigten Gedanken von Stockholm zur Verwirklichung zu bringen, ohne daß ein Verstoß gegen die Grundsätze der katholischen Religion zu befürchten wäre². Solange es sich um

¹ Zu diesen Worten hat Harnack (Deutsche Literaturzeitung 45 [Berlin 1924] 676) bemerkt: „In den Parlamenten mehrerer Länder hat in Bezug auf das sittliche, wirtschaftliche und soziale Leben ein Zusammenarbeiten verschiedener Konfessionen, auch der römisch-katholischen, begonnen, und in einem reformierten Völkerbund, der kommen muß, wird sich das sogar in Bezug auf die Religionen überhaupt fortsetzen müssen, wenn nicht das Kreuz nur noch als Symbol des Todes der Kultur in Betracht kommen soll.“ Vgl. auch Reichmann in: Stimmen der Zeit 106 (1923/24) 102.

² Es ist zu beachten, daß der „Weltbund für Freundschaftsarbeit durch die Kirchen“ sich nicht mit innerkirchlichen Fragen befaßt (bzw. befassen soll), sondern für die friedliche Verständigung unter den Völkern wirken will.

örtlich begrenzte Aufgaben handelt, wird sich leicht unter den einzelnen Konfessionen eine Verständigung erzielen lassen, um im Interesse des Gemeinwohles ein vereintes Vorgehen zu ermöglichen. Heute aber haben sich die sozialen, wirtschaftlichen und internationalen Probleme in einem Maße verwickelt und zu Weltproblemen erweitert, daß man auf eine Zusammenfassung aller positiv wirkenden Kräfte in großem Stile bedacht sein muß.

Aus einem durchaus einleuchtenden Grunde empfiehlt es sich daher, für die praktische Zusammenarbeit den Rahmen noch weiter zu spannen, als es in Stockholm geschehen ist. Die Übelstände im Leben der Völker überschreiten in der Gegenwart die Grenzen der Länder und Religionen und haben einen solchen Umfang angenommen, daß selbst die vereinigten Kräfte aller christlichen Gemeinschaften zu ihrer Behebung tatsächlich nicht ausreichen. Wir sind also bei ihrer Bekämpfung auf die Mitwirkung neutraler oder jedenfalls nichtchristlicher Kreise angewiesen. Das ist ganz offenbar, wenn wir an die großen heidnischen Länder denken, in denen das Christentum nur eine fast verschwindende Minderheit bildet. Das gilt aber leider auch für die sog. christlichen Länder, in denen die entschieden, überzeugungstreuen Christen oft wie eine kleine Herde einer Masse von religiös gleichgültigen oder glaubensfeindlichen Menschen gegenüberstehen. Wurde es doch auch auf der Stockholmer Konferenz wiederholt ausgesprochen, daß „unsere sogenannten christlichen Nationen noch immer größtenteils heidnisch sind“ (D 371 380), und daß auch die in Stockholm versammelten Christen nur einen kleinen Bruchteil der verschiedenen nationalen und kirchlichen Gruppen repräsentierten (D 657; E 681). Wollen wir also eine Reform des öffentlichen Lebens erreichen, so müssen wir nach einem Plane vorgehen, der uns möglichst viele Bundesgenossen zuführt¹.

¹ So ist es nicht sehr verwunderlich, wenn zur offiziellen Tagung des „Federal Council“, das sich hauptsächlich mit praktischer Arbeit befaßt, 1914 auch ein führender Jude, Rabbi H. Pereira Mendes, eingeladen wurde und auch erschien (Elert in: Zeitwende, Januar 1928, 66). In dem amerikanischen Hilfswerk für Europa wirkten katholische, protestantische und jüdische Verbände zusammen; vgl. Keller 131.

Auf der Stockholmer Konferenz wurde immer wieder auf den Völkerbund hingewiesen und damit der praktische Weg aufgezeigt, um die weltumspannenden Fragen des sozialen und politischen Lebens in friedlicher und befriedigender Weise zu lösen. Wenn wir für die über die Grenzen des eigenen Landes hinausgehenden Fragen den gleichen Weg empfehlen, so möchten wir doch sofort dem Mißverständnis vorbeugen, als wollten wir den Völkerbund in seiner jetzigen unzulänglichen Form als ein Ideal bezeichnen. Ohne Zweifel ist der heutige Völkerbund ein sehr unvollkommenes und schwaches Gebilde¹. Aber warum? Weil er beherrscht wird von der unchristlichen Gesinnung der in ihm vertretenen Völker. Gelänge es den Kirchen, die Völker mit einem andern Geiste zu erfüllen, so würden auch die Regierungen von ihm ergriffen werden und dementsprechend der Völkerbund alsbald ein anderes Gesicht zeigen. Hier liegt also die große Aufgabe der christlichen Kirchen, den Völkern das Gewissen zu schärfen und damit auch den Bund der Völker sittlich zu erneuern.

Gegenüber den mannigfachen Angriffen und Einwänden, die gegen den Völkerbund zum Teil mit Recht gerichtet worden sind, veröffentlichte die „Civiltà Cattolica“ vom 21. August 1926 einen Aufsatz mit der Überschrift: „Der Geist der Kirche und die internationale Organisation der Völker“. In dem Aufsatz, der auch die verschiedenen Friedensäußerungen der Päpste aufzählt, heißt es gleich eingangs:

„Die Mißgeschicke, die vor nicht langer Zeit dem Völkerbunde zugestoßen sind, haben mit einem Mal gegen die Genfer Schöpfung Kritik und Mißtrauen wachgerufen. Bolschewisten, die davon träumen, den eigenen wirtschaftlichen und politischen Wahnsinn der Welt aufzuzwingen, Nationalisten, die die Nationalität heidnisch vergöttern, Pessimisten, die a priori jede Möglichkeit einer allgemeinen Rechtsordnung unter den Staaten leugnen, haben alle freudig ein letztes ‚Requiem‘ auf das von Wilson begonnene Werk angestimmt. Wir können uns in keiner Weise diesem Chor anschließen, hinter dem jene brennenden Leidenschaften auf der Lauer liegen, die die blutigen Katastrophen unter den Völkern vorbereiten und beschleunigen. Im Namen der menschlichen Gesittung, die von der Natur des Menschen selbst vorgeschrieben ist, im Namen vor allem der christlichen Moral, die die Ordnung und die Liebe unter den Menschen eingibt, ist es nicht zu wünschen, daß dieses, wenn auch noch recht unvollkommene Friedensinstrument zerbrochen werde, das die Nationen am Ausgang jener unheilvollen Tragödie geschaffen haben. Es ist eine gebrechliche und un-

¹ Über das völlige Versagen des Völkerbundes, z. B. in der Armenierfrage, unterrichtet das Werk von Fridtjof Nansen: *Betrogenes Volk* (Leipzig 1928, Brockhaus).

vollkommene Einrichtung, der gegenüber wir von Anfang an und wiederholt unsere gerechten Vorbehalte ausgesprochen haben. Aber welcher Art sie auch sein möge, sie verwirklicht und stellt doch eine Form der internationalen Solidarität dar, ein mäßigendes Band für den kriegesischen Ehrgeiz, das der Sache der Menschheit schon einigen Dienst erwiesen hat und noch weit größere Dienste erweisen kann, wenn es von einem wohl-erleuchteten öffentlichen Gewissen unterstützt und vor allem immer von den gesunden Grundsätzen des Rechtes und der christlichen Moral beseelt wird. Die Katholiken wie alle Menschen guten Willens können gegenüber dem großen moralischen Problem nicht gleichgültig sein, das heute in dem Genfer Bund seinen Angelpunkt hat. Wenn Scharen von Menschen darauf ausgehen, ihn zu vernichten oder zu schwächen, so müssen sie als Vorkämpfer des Friedens die Verteidigung entschlossen aufnehmen, damit der Völkerbund nicht sterbe, sondern vervollkommenet werde und lebe.“

Der Völkerbund stellt schon jetzt einen sehr verzweigten Organismus dar. Er hat seine Kommissionen und Unterabteilungen (Wirtschaftsausschuß, Wirtschaftskonferenzen). Das Internationale Arbeitsamt in Genf ist ihm angegliedert, ebenso wie das Völkerbundsamt für geistige Zusammenarbeit. Er veranstaltet Erhebungen über soziale und wirtschaftliche Mißstände. Neben ihm wirken die national gegliederten Völkerbundsligen mit ihren theologischen Ausschüssen. Ist es da nicht zweckmäßig, wenn auch die Kirchen ihre soziale und internationale Friedensarbeit um den Völkerbund gruppieren? Es ist dabei zu beachten, daß alle internationalen Veranstaltungen einen großen Aufwand von Arbeit, Zeit und Geld in Anspruch nehmen. Jede Zersplitterung der Kräfte, jede doppelte Leistung derselben Arbeit ist also schon aus unmittelbar praktischen Gründen zu vermeiden. Es ist aber leicht einzusehen, daß dem Völkerbunde ungleich reichere Kräfte und Mittel zur Verfügung stehen als den kirchlichen Gemeinschaften, die auf private Hilfsquellen angewiesen und beschränkt sind.

Die richtige Lösung kann daher wohl nur darin bestehen, daß die Kirchen einzeln oder vereint die Tätigkeit des Völkerbundes anregen und unterstützen und dafür Sorge tragen, daß nicht nur freimaurerische, sondern auch christliche Einflüsse in ihm wirksam sind. Dabei wird es oft klug oder auch notwendig sein, die Argumente für Vorschläge und Anregungen nicht einzig dem Glaubensschatze des Christentums, sondern entsprechend der neutralen Basis des Völkerbundes dem allen Menschen gemeinsamen Sittengesetz zu entnehmen.

Durch die Verbindung mit dem Völkerbund wird es auch möglich sein, das rechte Zusammenspiel von Ethik und Technik zu erreichen, über deren Verhältnis in Stockholm mannigfache Unklarheit und Besorgnis herrschte. Nehmen wir, um die Sache zu erläutern, ein bestimmtes Beispiel, etwa den internationalen Mädchenhandel. Zweifellos ist es Aufgabe und Pflicht der christlichen Kirchen, immer wieder auf die Beseitigung dieser modernen Sklaverei zu drängen. Aber wie den gewissenlosen Mädchenhändlern ihr schmähhches Handwerk gelegt werden soll, das wird uns ein gerissener Detektiv besser sagen können als ein Kirchenmann. Das gleiche gilt von ähnlichen Fragen, bei denen die christlichen Gemeinschaften wohl die treibende Kraft, aber nicht die ausführenden Organe stellen können.

Wenn die Christen der verschiedenen Bekenntnisse in dieser Weise einträchtig zusammenarbeiten, um die Menschheit sittlich zu erneuern und der gewaltigen Not zu steuern, dann haben sie keineswegs den Vorwurf zu fürchten, daß sie damit kein christliches Werk vollbrächten. Ganz abgesehen davon, daß diese Arbeit von den einzelnen auf Christus hingeordnet und dadurch übernatürlich geheiligt werden kann und soll, ist sie heute die unentbehrliche Voraussetzung für alles christliche Wirken. Gerade weil wir uns in der Vergangenheit um die natürlichen Vorbedingungen des sittlichen und religiösen Lebens zu wenig bekümmert haben, sind wir in das gegenwärtige Chaos hinabgesunken. Falls es durch Vereinigung der christlichen Kräfte gelänge, etwa die Wohnungs- und Arbeitslosenfrage einer Lösung entgegenzuführen, so würde damit auch dem Christentum ein sehr großer Dienst erwiesen.

Fragt man aber, worin das einigende Band bestehen soll, das die christlichen Verbände bei solcher Gemeinschaftsarbeit zusammenschließt, so ist darauf zu antworten, daß die Übereinstimmung in den zu erstrebenden Zielen dies Band bildet. Wie der Zweck der Schöpfer des ganzen Rechts ist, so ist es auch der Zweck, der Art, Umfang und Grenzen bei einer gemeinsamen Arbeit bestimmt, zu der sich Menschen und Gruppen von sonst verschiedenen Ansichten vereinigen. Freilich daß bestimmte Menschen oder Gruppen gerade diesen Zweck wollen und in ihm einig sind, wird mit einer Übereinstimmung

in gewissen Anschauungen und Grundsätzen zusammenhängen; aber man braucht diese Anschauungen und Grundsätze nicht erst zu formulieren, um ein Zusammenarbeiten zu ermöglichen. Wenn es gilt, gemeinsam die Wohnungsnot, den Alkoholismus oder die Ausbeutung der wirtschaftlich Schwachen zu bekämpfen, so brauche ich den andern nicht erst zu fragen, ob er an die Gottheit Christi glaube. Dabei mag bestehen, daß für den einzelnen diese religiöse Überzeugung der Hauptantrieb zu den Werken der Nächstenliebe ist. Aber dies ist keine notwendige Voraussetzung für die geplante Zusammenarbeit¹.

Gewiß wird sich bei der praktischen Zusammenarbeit immer wieder herausstellen, daß ein gemeinsames christliches Gesamtbewußtsein alle diejenigen umschließt, die sich irgendwie zu Christus als ihrem Vorbilde bekennen. Aber alle Versuche, zwischen den Christen der verschiedenen Bekenntnisse eine „gemeinsame christliche Basis“ zu konstruieren und darauf ihre Zusammenarbeit aufzubauen, haben bisher stets zu Verwirrung, Argwohn und Streit geführt und die bestehenden Gegensätze eher verschärft als gemildert. Es ist daher ratsam, ein für allemal auf solche Konstruktionen zu verzichten und sich bei konfessionell gemischten Verbänden auf die naturrechtliche Grundlage zu stützen, die keinerlei Mißdeutung ausgesetzt und sowohl dem Verdacht des Interkonfessionalismus als auch den Gefahren des konfessionellen Haders entrückt ist². Diese Grundlage empfiehlt sich um so mehr, als es sich bei dem praktischen Zusammengehen verschiedener Konfessionen fast immer um sittlich-rechtliche Fragen handelt. Nun hat aber nach der einhelligen Lehre der katholischen Theologen Christus das natürliche Sittengesetz nicht geändert oder erweitert, sondern nur in seiner ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt, erklärt und durch seine Autorität bestätigt³. Das christliche Sitten-

¹ In diesem Sinne kann man die Worte des schwedischen Kronprinzen am Schluß der Stockholmer Konferenz richtig verstehen: „Einheit des Bekenntnisses ist keineswegs notwendig, um den Geist guten Willens und Verständnisses zwischen Menschen zu erzeugen. . . . Es ist ein Glück, daß die Wohlfahrt der Menschheit es nicht verlangt, daß wir alle das gleiche denken“ (D 693; E 720 f.). Aber Einheit des Bekenntnisses gehört zur einen Kirche Christi (Eph. 4, 5). ² Vgl. Mausbach a. a. O. 420 ff.

³ Suarez (De legibus l. 10, c. 2, n. 5 20) nennt es ein Axiom der Theo-

gesetz stimmt also mit dem natürlichen Sittengesetz überein, und wir können auch als Christen unbedenklich auf den Boden des Naturrechts treten.

Gegen die bisherigen Ausführungen werden sich vielleicht einige Einwände erheben, die im Interesse der Sache nicht verschwiegen werden sollen. Zunächst könnte man den Einwurf machen, daß heute viele Nichtkatholiken die Existenz eines Naturrechts bestreiten oder bezweifeln. Darauf wäre zu antworten, daß dieser Zweifel mehr theoretischer als praktischer Art ist und vor allem im Volksbewußtsein keine Stütze hat. Jedenfalls schreiben im praktischen Leben alle Menschen dem, was wir Naturrecht nennen, wenigstens allgemeingültige sittliche Bedeutung zu, weil die Grundsätze der Gerechtigkeit gleichsam mit uns geboren sind und sich durch ihre unmittelbare Klarheit und ihre sachliche, in den Verhältnissen begründete Angemessenheit dem Urteile des Menschen unwiderstehlich aufdrängen¹. Wie immer man die Sache begrifflich formulieren mag, niemand kommt an der Tatsache vorbei, daß es ein gemeinsames sittliches Bewußtsein der Menschheit gibt (5 Mos. 30, 11; Röm. 2, 15). Wenn ein Christ mit einem Buddhisten, Mohammedaner oder Atheisten in Verkehr tritt, dann wird dieser Verkehr nicht nur nach den Paragraphen des staatlichen Gesetzes und den schlaun Berechnungen menschlicher Selbstsucht sich abwickeln, sondern auch allgemein anerkannte Grundsätze über Gut und Böse, Recht und Unrecht zur Voraussetzung haben. Diese Grundsätze sind es ja, die ein gesittetes soziales Leben der Menschheit überhaupt erst ermöglichen und gewährleisten. Wer sie nicht anerkennt, stellt sich damit außerhalb der menschlichen Gesellschaft. Das Naturrecht ist also eine durchaus tragfähige Grundlage für die gemeinnützige Zusammenarbeit von Anhängern verschiedener Religionen und Konfessionen².

logen, daß es im Neuen Bunde außer dem Glauben und den Sakramenten keine positiven Gebote gebe. Thomas von Aquin (Quodlib. 4, a. 13) schreibt: „Lex nova, quae est lex libertatis, . . . est contenta praeceptis moralibus naturalis legis et articulis fidei et sacramentis gratiae.“ Vgl. Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae* V⁴ (1916) n. 551—553.

¹ Vgl. CW 1925, 149 ff.

² Wie der „Osservatore Romano“ (Nr. 193 vom 14. Juli 1918) ausführte,

Schwerwiegender könnte auf den ersten Blick der Einwand erscheinen, daß die Wahl des Naturrechts zur Grundlage der Zusammenarbeit die Motivkräfte des Evangeliums aus dem sozialen und politischen Leben ausschalte. Alle Christen seien durch die Taufe in besonderer Weise mit Christus verbunden und hätten gemeinsame christliche Grundanschauungen, die ihnen ein engeres Zusammenwirken ermöglichten und anwiesen. Wenn man die christliche Basis verlasse, schwäche man notwendig die Einheitlichkeit und Kraft der Aktion.

Ein solcher Einwand würde auf einem argen Mißverständnis beruhen. Ohne Zweifel werden die Christen der verschiedenen Bekenntnisse über praktische Fragen leichter zu einer Einigung gelangen, weil sie in der Schule des Evangeliums nicht so sehr durch gemeinsame klare Grundsätze, als durch eine gemeinsame Gedanken- und Stimmungswelt eine Art geistige Verwandtschaft eingegangen sind. Diese christliche Gedankenwelt kann und soll ihre Motivkraft nicht nur auf dem religiösen Gebiet entfalten, sondern auch dann, wenn sich die Christen untereinander oder mit Nichtchristen zu gemeinsamen Zwecken verbinden¹. Aber diese innere Gesinnung braucht nicht in das Programm und die Grundlage der Zusammenarbeit aufgenommen zu werden, trotzdem die Christen durch ihr Mitwirken erreichen wollen, daß das soziale und politische Leben im Geiste des Christentums gestaltet werde. Wo es sich also um Verkündigung und Übung der Religion handelt, da sollen wir frei und mutig die religiöse Fahne zeigen. Wenn es sich dagegen darum handelt, in praktischen, allgemein menschlichen Dingen die Zustimmung und Mitarbeit auch von Anders- oder Nichtgläubigen zu erreichen, dann müssen wir uns vernünftigerweise solcher Gründe und Beweise bedienen, die auch die andern als berechtigt anerkennen müssen; sonst bleiben unsere Anträge leere Deklamationen und Monologe, genau so wie gegen

kann daher der Heilige Stuhl im geistigen Interesse der Völker nicht nur mit schismatischen und protestantischen Mächten in offizielle Beziehungen treten, sondern auch mit heidnischen Ländern, wie Japan und China. Vgl. auch „Kölnische Volkszeitung“ Nr. 587 vom 27. Juli 1918.

¹ Vgl. oben (S. 243) die Worte Leos XIII.: „Die ehrlichen Leute mit ihrem rechtlichen Sinn und ihrem geraden Herzen, die Gläubigen mit den Hilfsmitteln ihres Glaubens....“

einen Atheisten oder Rationalisten eine Beweisführung unwirksam wäre, die ihre Gründe dem Schatze der Offenbarungswahrheiten entnimmt¹. Je weniger die Christen Aussicht haben, in absehbarer Zeit die vielen Millionen Un- und Andersgläubiger für die Sache Jesu Christi positiv zu gewinnen, desto mehr müssen sie bestrebt sein, wenigstens das natürlich Gute in ihren Seelen zu fördern und als Hilfsmacht für die Werke der Nächstenliebe zu benutzen, indem sie sich überzeugt halten, daß die übernatürliche Gnade die Natur voraussetzt und an sie anknüpft.

Sehr beachtenswert sind in dieser Hinsicht die Worte, die der (sozialistische) Leiter des Internationalen Arbeitsamtes in Genf, Albert Thomas, an die Prager Tagung des „Weltbundes“ (August 1928) richtete: „Ich weiß nicht, ob die Arbeiter von neuem sich den verschiedenen Dogmen der Kirche zuwenden werden. Aber das eine weiß ich gewiß, daß die Arbeiterschaft immer mehr Achtung bekommen wird vor den Bemühungen der Kirchen um den Weltfrieden und daß sie sich bestreben wird, den alten Glauben der Kirchen zu verstehen und in ihm das zu suchen, was lebendig und wahr ist und was im menschlichen Leben bleiben kann.“

Völlig abwegig wäre es aber, wollte man das Naturrecht als heidnisch verschreien, weil es sich nicht auf die christliche Offenbarung stützt. Dies wäre ein bedenkliches Spiel mit Worten. Gewiß muß auch der Heide das Naturrecht anerkennen, aber „heidnisch“ hat unter Christen den Sinn von widergöttlich oder widerchristlich, während das Naturrecht von Gott selbst gewollt und in die Brust des Menschen gesenkt ist. Wir sprechen daher von einem natürlichen Sittengesetz, aber nicht von einem heidnischen Sittengesetz². Leo XIII. war denn auch weit davon entfernt, in der Betätigung der natürlichen Gerechtigkeit und

¹ Vgl. Denzinger, Enchiridion n. 1650.

² Eine ähnliche Begriffsverwirrung liegt vor, wenn der verfassungsmäßig konfessionslose Staat als heidnisch oder gottlos bezeichnet wird: „L'état est athée.“ Dieser Satz kann der Ausdruck einer gottlosen Gesinnung sein, indem man von dem Staate Gleichgültigkeit oder Feindseligkeit gegen die Religion fordert. Er kann aber auch von einer Unklarheit zeugen, die den naturrechtlichen, nicht auf der Offenbarung beruhenden Grund des Staates als heidnisch auffaßt.

im Zusammenarbeiten auf Grund des Naturrechts die Gefahr eines gott- oder kirchenfeindlichen Naturalismus oder Humanitarismus zu fürchten. Im Gegenteil sieht er mit allen christlichen Apologeten in der Übung der natürlichen Tugenden eine Vorbereitung und einen Weg zum Christentum. Der Naturalismus oder Humanitarismus aber, den man als Gegenpol des Christentums bezeichnet, ist die bewußte Ablehnung jeder Offenbarung und die bewußte Beschränkung auf das empirisch Erfahrbare. Eine solche Gesinnung liegt aber keineswegs vor, wenn der Heide, der ohne Kenntnis der Offenbarung ist, nach seinem Gewissen das Gute tut, oder wenn der Christ sich um eines „ehrbaren Nutzens“ willen mit andern auf Grund des Naturrechts verbindet.

Freilich werden es nur unvollkommene, bruchstückartige Lösungen sein, die eine im Tiefsten uneinige Menschheit auf dem Boden des Naturrechts für die großen Schäden des sozialen und politischen Lebens darbieten wird. Aber das ist eben unsere gegenwärtige Lage, daß die Grundsätze des Christentums tatsächlich keine allgemeine Anerkennung finden und wir daher gezwungen sind, uns mit einem Notbau vorläufig zufrieden zu geben. Es ist kein Tadel gegen die naturrechtliche Grundlage, daß sie nicht alles leistet, was wünschenswert wäre¹. Aber es ist ein Ansporn für das Christentum, seine inneren Kräfte zu stärken und zu entfalten, damit die Menschheit im Tiefsten und Heiligsten einig werde.

Eine besondere Erwähnung verdient noch die Kriegs- und Friedensfrage, die auch in den Stockholmer Verhandlungen einen breiten Raum einnahm und zur Scheidung der Geister führte. Hier ist eine Verständigung, ja auch nur eine ruhige Erörterung deshalb so schwierig, weil die furchtbare Erschütterung des Weltkrieges in den Gemütern noch nachzittert. Aber abgesehen von diesem zeitgeschichtlichen Umstande liegen auch in der Sache selbst die Anlässe zu entgegengesetzter Stellungnahme begründet, zumal wenn es gilt, das Nebelreich

¹ Auch hier läßt sich das Wort des hl. Augustinus anwenden: „Neque enim, quia non omnia facit, ideo quae facit, improbanda sunt“ (De libero arbitrio I. 1, n. 13; ML 32, 1228).

der grauen Theorie zu verlassen und in die rauhe Wirklichkeit hinabzusteigen.

Auch unter den Christen, mit Einschluß der Katholiken, stehen sich zwei Ansichten scharf gegenüber. Die einen sind für unbedingte Ächtung des Krieges (mit Ausnahme des reinen Verteidigungskrieges) und für Einführung obligatorischer Schiedsgerichte; die andern sind mit Moltke¹ der Meinung: „Der ewige Friede ist ein Traum, und nicht einmal ein schöner, und der Krieg ein Glied in Gottes Weltordnung. In ihm entfalten sich die edelsten Tugenden des Menschen, Mut und Entsagung, Pflichttreue und Opferwilligkeit mit Einsetzung des Lebens. Ohne den Krieg würde die Welt im Materialismus versumpfen.“ Wer von beiden hat recht?

Übereinstimmung dürfte darüber herrschen, daß ein Krieg wie der verfllossene Weltkrieg mit seinen Greueln und Grausamkeiten, mit seiner Ozeanflut von Haß und Verleumdung eine Schmach für den christlichen Namen ist. Auch dürfte es nur wenige geben, die in einem solchen Kriege einen Segen oder einen Hebel des Fortschritts sehen; denn unter diesem Kriege und dem ihn beendenden Frieden leiden nicht nur die Besiegten, sondern auch die Siegerstaaten. Noch größer als die materiellen Nachteile ist aber der Schaden, der den Seelen zugefügt worden ist und in ihnen den Zündstoff für neue Kriege hinterlassen hat. Der Krieg bringt ja nur eine gewaltsame Entscheidung, aber keine organische Entwicklung. Die Folge ist, daß kein wirklicher Friede eintritt, sondern nur ein Zwangs- und Angstzustand. Daher werden wohl alle darin einig sein, daß es die Aufgabe einer ihrer Pflicht bewußten Politik sein muß, den Ausbruch eines Krieges möglichst zu vermeiden. Auch Bismarck gesteht in seinem Rundschreiben an die Vertreter des Norddeutschen Bundes vom 29. Juni 1870: „Ich betrachte auch einen siegreichen Krieg an sich immer als ein Übel, das die Staatskunst den Völkern zu ersparen bemüht sein muß.“

Wenn wir aber nach den Ursachen der Kriege forschen, so stoßen wir fast immer — hüben oder drüben oder auf beiden

¹ An Bluntschli am 11. Dezember 1880: Gesammelte Schriften V (Berlin 1892) 194.

Seiten — auf unlautere Gesinnungen und Absichten (Jak. 4, 1). Darum stimmt Franz Suarez (1548—1617) dem Ausspruch des Theologen Soto zu, es gebe zwischen den christlichen Fürsten selten einen gerechten Krieg, da ihnen andere Wege zur Verfügung ständen, um ihre Interessengegensätze zu schlichten¹.

Auf der andern Seite zeigt die Geschichte immer wieder, daß bei scharfem Anprall der Interessen und bei leidenschaftlicher Erregung der Massen „die Gewehre von selbst losgehen“. Die Hoffnung, durch Anwendung von Gewalt einen großen wirtschaftlichen oder nationalen Vorteil zu erringen, ist für ein Volk eine furchtbare Versuchung. Auch finden sich leicht ehrgeizige und gewissenlose Staatsmänner, die eine kriegerische Stimmung gegen ein anderes Land erregen, um die Aufmerksamkeit von innern Schwierigkeiten abzulenken und sich den Ruhm von Nationalhelden zu erwerben². Es läßt sich leider auch nicht bestreiten, daß noch immer in dem Leben der Völker ein praktischer Materialismus vorherrscht, und daß neben den schönen Friedensreden eine beständige Vermehrung der Kriegsrüstungen einhergeht. Überhebung, Furcht und Mißtrauen stehen dabei in einem merkwürdigen und heuchlerischen Bunde. Somit scheint die Menschheit auf immer dazu verurteilt, den Frieden nur als einen Waffenstillstand zwischen zwei Kriegen genießen zu dürfen.

Und doch dürfen und müssen die christlichen Gemeinschaften den Versuch wagen, diesem Unheil zu steuern und in den Völkern den Sinn für die überragende Bedeutung friedlicher Zusammenarbeit zu wecken und zu fördern. Gerade weil die Kriege nicht so sehr dem Gegensatz der Interessen, sondern der Seele der Menschen und besonders der Leidenschaftlichkeit der Massen entspringen, fällt auf diesem Gebiete den religiösen Mächten eine große Aufgabe zu; denn die Religion wendet sich an die innersten Kräfte des Menschen, und indem die christlichen Gemeinschaften das Evangelium auch auf das öffentliche Leben übertragen und das Recht über die Macht stellen, geben sie dem internationalen Recht die Seele, die ihm

¹ Suarez, De caritate disp. 13, sect. 2, n. 5; ed. Vivès XII 740.

² Vgl. die Rede des ehemaligen schwedischen Außenministers Freiherrn E. Marks von Württemberg in: D 528; E 525.

bisher gefehlt hat. Gehört es doch nach den Worten des hl. Augustinus¹ zu dem hohen Berufe der Kirche, den Bürger mit dem Bürger, die Völker mit den Völkern und überhaupt die Menschen nicht nur rechtlich, sondern auch brüderlich zu verbinden.

Zutreffend ist bei der Nachfeier in Upsala von einem bedeutenden Juristen (Hammar skjöld) gesagt worden: „Die Gemeinschaft der Völker besitzt weder eine Regierung noch eine gesetzgebende Versammlung noch auch nur eine Gendarmerie. Deshalb ist das Vorhandensein der gemeinsamen öffentlichen Überzeugung eine so wesentliche Bedingung für die Aufrichtung und Aufrechterhaltung des internationalen Rechts. Diese gemeinsame Überzeugung setzt nicht nur Interessengemeinschaft voraus, sondern auch Ideengemeinschaft, Gefühls- und Willensgemeinschaft. Ein solcher Fonds gemeinsamer Überzeugungen existiert nun schon in den christlichen Staaten. Aber er kann ungeheuer vermehrt werden“ (D 736; E 749). Dieser Fonds kann nicht nur, er muß noch sehr vermehrt werden, und zwar wird diese Vermehrung des Friedensgeistes nicht durch schöne Reden und Beschlüsse, nicht durch glänzende Veranstaltungen und Verbrüderungsfeste geschehen, sondern durch die stille, unverdrossene Arbeit an den Seelen der Menschen. Diese müssen zu der Überzeugung gebracht werden, daß der Kampf der Völker gegeneinander nicht der letzte Sinn der Weltgeschichte sein kann, sondern daß ein Weg zu suchen ist, um die sich widerstreitenden Interessen der Völker ohne Krieg auszugleichen und jedem Volke Freiheit und Wohlfahrt zu ermöglichen. Auch in diesem Punkte hat Augustinus² der Vernunft und dem christlichen Geiste Ausdruck verliehen,

¹ De moribus Ecclesiae catholicae I 30; ML 32, 1336. — Lloyd George hat am 24. Juni 1928 in einer Ansprache zu London im Hinblick auf den Weltkrieg gesagt: „Hätten alle christlichen Kirchen im kritischen Augenblick sich gegen das Morden gewandt, so hätte kein Minister oder Monarch sich hierüber hinwegsetzen können“ („Berliner Tageblatt“ Nr. 297 vom 26. Juni 1928). Das wäre aber nur dann der Fall gewesen, wenn alle Kirchen aller Länder sich einmütig gegen den Krieg erklärt hätten. Es ist übrigens interessant, zu wissen, daß Lloyd George, der sich zu den Baptisten zählt, im Kriege — Munitionsminister gewesen ist.

² Epist. 229; ML 33, 1020.

indem er schrieb: „Ruhmvoller ist es, die Kriege mit dem Worte zu töten, als die Menschen mit dem Schwert; ruhmvoller, dauerhaften Frieden zu schaffen durch Frieden als durch Krieg.“

Da man sich so oft auf das erwähnte Wort Moltkes berufen hat, so sei von ihm hier eine andere Äußerung angeführt, die zeigt, daß auch er die Beseitigung des Krieges von der religiös-sittlichen Erziehung erwartete. In einem Briefe an Hauschild schreibt er im März 1879: „Glücklichere Verhältnisse können erst eintreten, wenn alle Völker zu der Erkenntnis gelangen, daß jeder Krieg, auch der siegreiche, ein nationales Unglück ist. Diese Überzeugung . . . kann nur aus einer bessern religiösen und sittlichen Erziehung der Völker hervorgehen, eine Frucht von Jahrhunderten weltgeschichtlicher Entwicklung, die wir beide nicht erleben werden.“¹

Heute nach den Schrecken des Weltkrieges verspüren die Menschen wenig Neigung, noch Jahrhunderte weltgeschichtlicher Entwicklung abzuwarten, um vor einem ähnlichen Unglück bewahrt zu werden. Der furchtbare Anschauungsunterricht des Weltkrieges scheint die träge Langsamkeit der Völker im Lernen doch etwas beschleunigt zu haben, und vielleicht ist dadurch der Weg zu dem ersehnten Ziele verkürzt worden. Denn gerade der Weltkrieg mit all seinen Begleiterscheinungen hat gewaltig dazu beigetragen, den Krieg seines romantischen Zaubers zu entkleiden und in seiner nüchternen Brutalität zu zeigen. Krieg ist kein „Stahlbad“, keine religiöse oder nationale Erneuerung, sondern wirtschaftliche, seelische und sittliche Zerstörung. Krieg ist Aufgebot des Hasses und aller rohen Triebe, ist Entfesselung der Grausamkeit und Unsittlichkeit, Vernichtung blühenden Lebens und Verwüstung friedlicher Stätten der Arbeit. Krieg ist die Vergiftung der öffentlichen Meinung durch Lüge und Verleumdung, ist Grauen und Entsetzen, ist Chaos jeglicher Art. Die Völker, die durch den Weltkrieg hindurchgegangen sind, haben den Wahnsinn des Krieges am eigenen Leibe verspürt und wollen einen ähnlichen

¹ Gesammelte Schriften V 193; vgl. ebd. III 1: „Im Interesse der Menschheit ist zu hoffen, daß die Kriege seltener werden, wie sie furchtbarer geworden sind.“

Wahnsinn nicht wieder erleben. Überdies ist offenbar geworden, daß der moderne Kapitalismus selbst den Krieg zu einem Wuchergeschäft gemacht hat, das die Völker mit ihrem Blute bezahlen müssen.

Buchstäblich ist im Weltkrieg wahr geworden, was lange vor seinem Ausbruch der große englische Staatsmann Gladstone¹ in prophetischem Geiste niedergeschrieben hat. Der Dichter Tennyson hatte in „Maud“ den Krieg verherrlicht, weil er den Geist der Selbstaufopferung wecke und dadurch den des Mammondienstes verbanne. Dagegen wandte sich Gladstone in scharfen Worten: „Es ist bei einem modernen Kriege unvermeidlich, daß er durch und durch, bis in alle Einzelheiten hinein, mit einem gewaltigen und höchst bedenklichen Aufleben kaufmännischen Unternehmertums verknüpft ist. Es gibt keinen so hervorstechenden Antrieb zum Mammondienst, als ihn der Krieg mit sich bringt. Die wirtschaftspolitische Seite des Krieges ist heute einer seiner maßgebendsten Gesichtspunkte. Jeder Heller aus der Rechnung über Hunderte von Millionen, die ein Krieg kosten mag, wirkt mit ganz verschwindenden Ausnahmen unmittelbar und geradezu gewaltsam auf die Steigerung der Produktion, wenn diese auch in letzter Linie zur Vergeudung und Zerstörung bestimmt ist. Abgesehen davon, daß der Krieg alle Grundsätze guter Staatswirtschaft von selbst aufhebt und sogar die Redlichkeit in der Verwendung des Volksvermögens zu untergraben sucht, an das er unbegrenzte Ansprüche stellt, ist er der schlimmste Schürer der Gier nach Gold, die, wie man sagt, das Wesen des Handels ausmacht. ... Ja noch mehr: der übliche Handel im Frieden ist die Zahmheit selbst, verglichen mit der Gewinnsucht, die der Krieg durch den schnellen Konjunkturwechsel und die Höhe der Preise in dem Handel zu entfachen pflegt. In seinen moralischen Wirkungen hat der Krieg vielleicht mit nichts größere Ähnlichkeit als mit der Entdeckung eines neuen Goldfeldes.“

Auch derartige, aus der nüchternen Wirklichkeit entnommenen Erwägungen sind heranzuziehen, um die religiösen und sittlichen Motive gegen den Krieg zu verstärken und die Völker für die friedliche Austragung ihrer Gegensätze zu gewinnen².

Die Arbeit für den Frieden wird beherrscht von einem ethischen Soll, nicht von einer prophetischen Schau in die Zukunft. Niemand weiß, wie die Geschichte der Menschheit sich weiter entwickeln wird und ob es je gelingen wird, den Krieg gänzlich abzuschaffen. Trotzdem ist das hohe Ziel aller Anstrengungen wert. Bemühen wir uns nicht auch, Seuchen

¹ Gleanings of past years II (London 1879) 144 f.; vgl. auch Somervell, Disraeli und Gladstone (Berlin 1926, Verlag für Kulturpolitik) 147 f.

² Eine zusammenfassende Darstellung der ganzen Friedensfrage bei Fr. Stratmann, Weltkirche und Weltfriede (Augsburg 1924). Über Völkerversöhnung: v. Dunin-Borkowski in: Stimmen der Zeit 99 (1920) 385—401.

und Unglücksfälle zu verhüten, ohne eines vollkommenen Erfolgs sicher zu sein? Bekämpfen wir nicht Laster und Verbrechen, ohne uns bei der resignierten, entmutigenden Erkenntnis zu beruhigen, daß es Laster und Verbrechen geben wird, solange es Menschen geben wird? Gewiß kann ein Skeptiker oder „Realpolitiker“ den Einfluß der geistigen Kräfte im öffentlichen Leben bezweifeln oder geringschätzen. Aber wären die Völker je aus dem Zustande der Barbarei herausgekommen, wenn man nicht an die Macht geistiger Kräfte geglaubt und auf sie vertraut hätte?¹ Natürlich werden die Friedensideen nicht gleich als politisch wirksame Realitäten in die Erscheinung treten, sondern sind als Samenkörner der Zukunft zu betrachten und zu pflegen. Man mag es freilich auf Grund der Geschichte für sehr unwahrscheinlich halten, daß ein Volk vor einem Kriege zurückschrecken würde, wenn es Aussicht hätte, durch ihn große Erfolge zu erringen. Aufgabe des Völkerbundes soll es gerade sein, die Chancen eines Krieges so herabzumindern, daß jene Versuchung an ein Volk gar nicht oder nur äußerst selten herantreten kann, dagegen von sich aus eine gerechte Lösung entstandener Spannungen herbeizuführen.

Es muß uns genügen zu wissen, daß wir den Krieg, diesen Ausbruch elementarer Leidenschaften, nach Möglichkeit verhindern sollen. Wollen wir aber den Krieg vermeiden, dann müssen wir rechtzeitig für die Beseitigung der Ursachen sorgen, die nach Ausweis der Geschichte immer wieder zu Kriegen geführt haben. Dahin gehören die Gefühle des Hasses, der Verachtung, des Neides und Mißtrauens gegen fremde Völker, dahin die übermäßigen Rüstungen des „bewaffneten Friedens“, dahin die Bedrückung der Minderheiten in ihren nationalen, sprachlichen, kulturellen und religiösen Rechten. Das Recht

¹ Wenn Journet (245) den Krieg für „fatal“ im Sinne von „unvermeidlich“ erklärt, und zwar solange die Welt bestehen wird, so nähert er sich damit bedenklich den „vieux luthériens nationalistes d'Allemagne“, die er bekämpft. Auch sein Vergleich zwischen Armee und Polizei (231) ist nicht schlüssig, da man doch wohl von den auserlesenen Führern der Völker ein höheres Verantwortungsgefühl erwarten darf als von gewöhnlichen Rechtsbrechern. Benedikt XV. hat jedenfalls den Krieg nie für unvermeidlich erklärt.

muß uns heilig sein, nicht nur wenn es sich um die eigenen Interessen und das eigene Volkstum handelt, sondern auch wenn fremde Eigenart in Frage steht. Die Liebe zum eigenen Volke muß sich mit der Rücksicht auf die andern Völker paaren. Beides läßt sich sehr wohl miteinander vereinigen. Denn wer sein Land und Volk aufrichtig und uneigennützig liebt, wird auch die entsprechenden Gefühle bei andern verstehen und achten.

Es wäre zu wünschen und zu fordern, daß alle christlichen Gemeinschaften, besonders in den großen und mächtigen Ländern, sich mit solchen Anschauungen erfüllten und bei ihren Gläubigen für die Erhaltung und Pflege des Friedensgeistes wirkten. Auch hier ist ein Werk der Sühne zu vollbringen; denn in der Vergangenheit sind gerade die Vertreter der Kirchen nicht nur die Träger der Vaterlandsliebe, sondern oft auch die schlimmsten Apostel des Chauvinismus gewesen. „Wenn die Kirche nicht Versöhnung predigt, verleugnet sie den am Kreuze gestorbenen Heiland“ (D 507).

Eine sachlich zwar untergeordnete, aber propagandistisch wichtige Frage ist es, ob man die christlichen Bestrebungen um den Völkerfrieden als Pazifismus bezeichnen soll. Das Wort an sich ist gewiß edel und unverfänglich, aber es ist in den Streit der Parteien hineingezogen und hat dadurch einen mehrdeutigen Sinn erhalten. Es gibt ja auch einen Pazifismus, der nicht nur den Frieden will, sondern auch jedes kraftvolle Eintreten für die Rechte des eigenen Volkes und jede Verteidigung gegen fremde Bedrückungen als Militarismus verdächtigt und gegenüber Wölfen die Rolle des Lammes empfiehlt. Ein solches Verhalten wird von den christlichen Grundsätzen ebensowenig gefordert wie ein vertrauensseliger Optimismus, der auf schöne, aber listige Friedensreden seine Hoffnung baut.

Bemerkenswert ist daher die kurze Betrachtung, die Generaloberst von Seeckt in seinen „Gedanken eines Soldaten“¹ dem Worte „Pazifismus“ widmet. Er schreibt u. a.: „Wer sich über das Wesen des Krieges, über seine Notwendigkeiten, Forderungen und Folgen klar ist, also der Soldat, wird weit ernster über Kriegsmöglichkeiten denken als der Politiker oder Geschäftsmann, der kühl die Vor- und Nachteile abwägt. Schließlich ist es vielleicht nicht so schwer, das eigene Leben hinzugeben; aber von Berufs wegen das Leben der andern einsetzen zu sollen, lastet schwer auf dem Gewissen. Wer dem Krieg tief in die blutunterlaufenen Augen gesehen hat, wer von guter Übersichtswarte aus die Schlachtfelder eines Weltkrieges überblickte, wer die Leiden der Völker mit ansehen mußte, wessen Haar grau wurde von der Asche so vieler verbrannter Heimstätten, wer

¹ Berlin 1929, Verlag für Kulturpolitik, 11—13.

die Verantwortung für Leben und Tod vieler getragen hat, 'der erfahrene und wissende Soldat fürchtet den Krieg weit mehr als der Phantast es kann, der, ohne den Krieg zu kennen, nur vom Frieden spricht. . . . Will man diese Einstellung zum Krieg Pazifismus nennen, so mag man es tun; es ist ein Pazifismus auf Wissen aufgebaut und aus Verantwortungsgefühl geboren, aber es ist kein Pazifismus nationaler Würdelosigkeit und internationaler Verschommenheit. . . . Von der selbstverständlichen Friedensliebe des erfahrenen und verantwortungsbewußten Mannes bis zur knechtischen Unterwürfigkeit unter den Friedenswillen um jeden Preis reicht der Begriff des Pazifismus und ist somit ein des klaren Sinnes entbehrendes Schlagwort."

Damit über die Kriegs- und Friedensfragen unter allen Menschen, die guten Willens sind, eine Verständigung erzielt werde, ist es wünschenswert und geboten, Ausdrücke und Schlagworte zu meiden, die in ihrer Bedeutung nicht feststehen und zu den verschiedensten Auslegungen und Verwechslungen oder auch zu gegenseitigen Verbitterungen und Beschuldigungen Anlaß geben können. Dagegen wird scharfe Abgrenzung der Begriffe und Übereinstimmung im Sprachgebrauch dazu beitragen, auch in der Sache die Geister einander näher zu bringen.

In den sozial-ethischen Fragen des öffentlichen Lebens werden die Katholiken stets bereit sein, auf der Grundlage des Naturrechts auch mit Andersgläubigen zusammenzuarbeiten, um dadurch wirksamer dem Gemeinwohl und dem Völkerfrieden zu dienen. Die kirchliche Autorität wird dagegen keine Einwände erheben, solange den Formen des Zusammengehens kein religiöser Charakter anhaftet oder aufgedrückt wird, solange also die Gefahr eines verschwommenen Interkonfessionalismus vermieden wird.

Es fragt sich nun, ob die heutigen Führer von „Life and Work“ mit einer solchen Form der Zusammenarbeit sich zufrieden geben wollen. Manche Gründe lassen das als unwahrscheinlich erscheinen. Denn den Freunden der Stockholmer Bewegung ist es trotz aller Betonung der praktischen Tätigkeit um einen kirchlich-kultischen Zusammenschluß (konkret gesprochen: des Weltprotestantismus) zu tun, und als Grundlage eines solchen Zusammenschlusses soll „Life and Work“ dienen, da man an einer Vereinigung in Glauben und Verfassung („Faith and Order“) verzweifelt oder sie höchstens in einer bleichen, fernen Zukunft für möglich hält.

Aber anderseits sind doch im Protestantismus auch die Gegenkräfte gegen die Methode von Stockholm nicht zu übersehen. Diese vermögen in einer bloß praktischen Zusammenarbeit keinen genügenden Entgelt für den ungeheuren Aufwand der

„Weltkonferenz“ zu sehen, und sie sträuben sich auch gegen die Verquickung der kirchlichen Unionsfrage mit der sozialen und internationalen Friedensarbeit. Sie würden zweifellos in ihrem Widerstand noch verstärkt werden, wenn sich im Lichte der gemachten Erfahrungen ein Weg zeigte, die ersehnten Ziele auf andere, sogar noch wirksamere Weise und unbelastet durch kirchliche Streitfragen zu erreichen. Sollte also mit der Zeit der bisher überragende Einfluß Söderbloms nachlassen, so vermag heute niemand vorauszusagen, wie dann die Bewegung weiter verlaufen wird. Schon oft hat es sich in der Geschichte ereignet, daß eine eingeleitete Bewegung später eigenwillig Bahnen einschlug, die von ihrem Urheber weder vorausgesehen noch beabsichtigt waren.

Solange aber die Vertreter von „Life and Work“ darauf bestehen, ihre praktische Friedens- und Liebestätigkeit in den Rahmen einer kirchlichen Bewegung zu halten und sie bewußt und programmäßig als eine Form oder einen Weg der kirchlichen Einheit zu erklären, wird für die Katholiken, soweit sie für die gleichen praktischen Ziele kämpfen, nur die andere Parole der Zusammenarbeit in Betracht kommen: Getrennt marschieren, vereint schlagen! Indessen kann niemand aus dieser Sachlage ein Recht ableiten, zu behaupten, die Katholiken wollten sich von der so notwendigen Mitarbeit an der Lösung der sozialen und internationalen Fragen ausschließen.

4. Die Einheit im Glauben

Es ist nicht leicht, die christlichen Kirchen im Wirken zu einen; denn die Gegensätze der Klassen, Rassen und Völker reichen auch in die Kirchen selbst hinein, und die Erkenntnis der naturrechtlichen Grundsätze büßt bei entfernteren, verwickelteren Anwendungen an Klarheit und Sicherheit ein. Aber trotz dieser unleugbaren Schwierigkeiten übt die Not des Lebens einen erzieherischen Einfluß und zwingt die Angehörigen der verschiedensten religiösen Bekenntnisse, zur Abwehr drohender Gefahren oder zur Erreichung wünschenswerter Ziele zusammenzustehen. Ein Verhandeln über Glaubensfragen ist dazu nicht erforderlich.

Mit Recht hat daher der erste Anreger von Faith and Order, W. T. Manning, bemerkt¹: „Daß Katholiken, Protestanten, Israeliten ohne weiteres in praktischen und humanitären Bestrebungen zusammengehen können, ist selbstverständlich; anders verhält es sich in spezifisch kirchlichen Dingen. Hier hat das Zusammengehen eine Übereinstimmung in den wesentlichen Sachen des Glaubens zur Voraussetzung.“

Nun stehen wir aber vor der leidigen Tatsache, daß die christlichen Kirchen im Glauben nicht einig sind. Ja die Unterschiede in Bekenntnis und Verfassung haben sich in das Wesen der Kirchen eingegraben und dort tiefe Furchen gezogen. Wie soll da eine Einigung der ganzen Christenheit zustande kommen? Mit dieser Frage befassen sich die Freunde der „Weltkonferenz für Glauben und Verfassung“. Ihre Bewegung ist also weiter und tiefer als die von Stockholm; sie will die Axt an die Wurzel des Übels legen und die Glaubenseinheit in der ganzen Christenheit herstellen oder doch vorbereiten². Begreiflich, daß sich auf diesem Wege ungeheure Schwierigkeiten erhoben haben und erheben mußten.

Wir haben kein Hehl daraus gemacht und keinen Zweifel darüber gelassen, daß wir den Weg von Lausanne nicht für den richtigen halten. Der Weg zur Einheit der Kirche geht über Rom oder besser nach Rom. In dieser Überzeugung wissen wir uns eins mit den großen Führern des Christentums. Wir sahen im Eingang dieser Schrift (S. 27), mit welcher Wärme und Eindringlichkeit die Kirchenväter auf der Einheit der Kirche bestehen. Aber sie sind weit davon entfernt, unter Einheit der Kirche einen Zusammenschluß aller kirchlichen Gemeinschaften zu verstehen, die sich nach Christus nennen, mögen sie auch in Glauben und Verfassung noch so verschieden sein. Ihr lebenslänglicher Kampf gegen die Häretiker und Schismatiker ihrer Zeit schließt eine solche Auffassung gänzlich aus. Sie erkennen als die Kirche Christi nur eine einzige an, die das von Christus überkommene Glaubensgut unversehrt und un-

¹ IKZ 1916, 123.

² Freilich wirkt dabei der immer wiederholte Zusatz: „ohne die Eigenart der Einzelkirchen in Lehre und Verfassung antasten zu wollen“, wie ein innerer Widerspruch, wie eine *contradictio in adiecto*.

verfälscht bewahrt hat. Und als ein Kennzeichen dieser einen Kirche bezeichnen sie die Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri. „Wo Petrus, da ist die Kirche“, ruft Ambrosius¹ aus, und während des Meletianischen Schismas spricht es Hieronymus² in einem Briefe an Papst Damasus als seinen Wahlspruch aus: „Wer mit dem Stuhle Petri verbunden ist, der ist mein Mann.“ Auf diesem patristischen Boden stehen die Katholiken noch heute.

Trotz dieser grundsätzlichen Erklärung und Verwahrung stehen wir aber keinen Augenblick an, in den Urhebern und Anhängern der Faith and Order-Bewegung die edle Gesinnung, die reine Absicht, den „*pius unitatis affectus*“ anzuerkennen. Sie haben das Übel, an dem die Christenheit krankt, in seiner Tiefe empfunden, sie tragen schwer daran und haben sich darum aufgemacht, den Weg zu suchen, der zum Heile führt. Sie sind noch weit vom Ziele, aber sie beginnen einzusehen, daß sie sich verirrt haben, und spähen sehnsuchtsvoll nach einem guten Hirten, der ihnen nachgeht, sie versteht, betreut und zur einen Herde Christi zurückführt. Sind Suchende und Irrende nicht in besonderer Weise unserer Liebe würdig? Und können wir Katholiken, ohne zu erröten, von uns sagen, daß wir keine Schuld tragen, wenn die andern suchen und irren? Sind wir nicht durch unsere Fehler und Versäumnisse in der Vergangenheit, durch unsere Sünden und Unvollkommenheiten in der Gegenwart mitschuldig an der Entstehung und dem Fortbestand der Glaubenspaltung? Es wird vor Gott und den Menschen ein wohlgefälliges Opfer sein, wenn wir in christlicher Demut geneigter sind, das Maß unserer Schuld zu überschätzen als gering zu achten, und in den andern mehr das Unglück als die Schuld sehen³. Es genügt also nicht, wenn wir selbstzufrieden die andern ruhig suchen lassen; wir haben auch die Pflicht, in apostolischer Gesinnung unsere Dienste anzubieten, so wie

¹ In Ps. 40, n. 30; ML 14, 1082: „Ubi Petrus, ibi Ecclesia.“

² Epist. 16, n. 2; ML 22, 359: „Ego interim clamito: Si quis cathedrae Petri iungitur, meus est.“ Vgl. oben S. 200 f.

³ Von protestantischem Standpunkt aus hat Georg Boß den Gedanken der Schuld und Sühne zu einem ganzen Buch erweitert: „Die Erbschuld der Glaubenspaltung“ (Gotha 1927, Klotz), und die Konfessionen zu ernster Selbstbesinnung aufgerufen. Vgl. dazu meine Stellungnahme in: Der Zusammenschluß (Berlin, Mai 1927) 97—101.

man für die im Wald Verirrten Lichter aufstellt, damit sie den Weg oder doch die Richtung finden.

Ein philosophisches Axiom besagt: „Ultimum in exsecutione est primum in intentione“, d. h. dem letzten, fernsten Ziele gilt die erste Liebe. So mag es sich erklären, daß unsere Gedanken und Worte sooft und so gerne um die Wiedervereinigung im Glauben kreisen, während es sich in der Wirklichkeit einstweilen und auf lange Sicht hinaus höchstens um Annäherung und Verständigung handeln kann. Also um diese sollten wir uns in erster Linie eifrig bemühen und die ihr entgegenstehenden Hindernisse beseitigen.

Ehe eine sachliche Auseinandersetzung überhaupt möglich ist, muß in den Beteiligten eine entsprechende seelische Haltung geschaffen werden; sonst werden auch die besten, stichhaltigsten Gründe nichts ausrichten, sondern nur größere Hartnäckigkeit bewirken. Der Anglikaner Osborne¹ hat dies mit Recht hervorgehoben: „Lange bevor irgend welche Verhandlungen zwischen den getrennten christlichen Kirchen stattfinden können, muß ein langsamer Auftauungsprozeß jene Eisdecke um die Herzen schmelzen, die unsere Vorurteile so fest legt und unsere Urteile so ungerecht macht.“ Alle Versuche, zu einer sachlichen Verständigung über die Glaubensunterschiede zu gelangen, sind aussichtslos, solange das persönliche Verhältnis von Mensch zu Mensch durch gehässige Vorurteile und tiefe Abneigungen vergiftet ist.

Was wir also zunächst einander schulden, das ist in einem Wort die christliche Liebe, die mit der Gerechtigkeit unzertrennlich verbunden ist. Aber merkwürdig: gerade diese so einleuchtende Forderung, die an dem Anfang jeder Verständigung steht, begegnet im Leben den größten Schwierigkeiten. Denn im Laufe der Jahrhunderte haben sich zwischen den einzelnen Konfessionen Berge von Vorurteilen und Mißverständnissen, von Mißtrauen und Abneigung aufgetürmt, so daß wir schon im innersten, geheimsten Urteil die Gegnerschaft gegen den andern verspüren. Was Wunder, wenn sich diese innere Seelenhaltung immer wieder in lieblosen, abfälligen, manch-

¹ Religion in Europe and the World-Crisis (London 1916) 357; IKZ 1917, 97.

mal sogar haßerfüllten Äußerungen kundgibt. Wollen wir uns einen Begriff von der Macht dieser Vorurteile bilden, so brauchen wir nur an die Gereiztheit zu denken, mit der jedes Antasten dieser Vorurteile erwidert wird.~`

In seinen Aufsätzen über den Deutschenhaß aus den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts macht der norwegische Dichter Björnstjerne Björnson¹ die allgemeine Bemerkung: „Er hat etwas an sich, der Haß, was zu allen Zeiten auf den Zuschauer komisch wirkt; denn es ist bei aller Traurigkeit komisch, daß die Menschen rasender werden, wenn man ihnen ein Stück Haß, als wenn man ihnen ein Stück Liebe rauben will.“ Es ist mit dem Haß offenbar ein Gefühl der Überlegenheit verbunden, indem man sich besser dünkt als diejenigen, gegen die sich der Haß richtet. In der Nacht der gegnerischen Nichtswürdigkeit können die Sterne der eigenen Vortrefflichkeit desto heller strahlen. Alles das aber haftet in der Seele des Menschen tief und zäh, was seinem Geltungstrieb entgegenkommt und der hohen Meinung schmeichelt, womit der Geist sich selbst umfängt.

Dieses merkwürdige psychologische Gesetz, das bisher viel zu wenig beachtet worden ist, gilt nun auch von dem konfessionellen Haß und den konfessionellen Vorurteilen. Auch sie werden mit einer Leidenschaftlichkeit festgehalten, als seien sie der teuerste Besitz und als sei es die schmerzlichste Enttäuschung, den Andersgläubigen besser zu finden, als man ihn sich vorgestellt hat. Viele lieben ihren Haß und pflegen ihn wie ein Kranker sein gewohntes Leid.

Jeder, der sich irgendwie mit der Frage der konfessionellen Verständigung befaßt, sollte sich also vor seinem Gewissen ernstlich prüfen, ob er in seinem Urteil und Verhalten gegenüber den andern Kirchengemeinschaften Gerechtigkeit und Liebe

¹ Zitiert von seinem Sohn Björn Björnson, Vom deutschen Wesen (Berlin 1917) 101. — Eine ganz ähnliche Bemerkung macht der Dichter Rud. H. Bartsch in seinem bekannten Roman „Zwölf aus der Steiermark“ (S. 84 f.): „Der Mensch gibt sein Vertrauen weg und sagt mit zorniger Wonne: Fahr hin. Er wirft die Liebe von sich und sagt weinend: Gut, daß sie fort ist. Aber wenn er einen Haß von seinem Herzen lassen soll, das ist das schwerste von allem. Den kann er nicht von sich stoßen, es tut ihm allzu weh.“

walten läßt, und ob er geneigter ist, das Gute zu sehen und anzuerkennen, als das Verkehrte herauszufinden und zu tadeln.

Das Gesagte gilt natürlich nicht nur für die Protestanten und Orthodoxen, sondern auch für die Katholiken. Denn auch sie sind von dem Erkalten der Liebe betroffen (Matth. 24, 12) und gießen oft ätzende Lauge in Wunden, in die sie Öl und Wein gießen sollten. Wenn wir Katholiken mit den andern reden, dann sollte es in einer Weise geschehen, daß diese aus unsern Worten nicht nur die Sprache der Dogmen und der Logik, sondern auch die Herztöne der Liebe vernehmen. Der erste Jesuit, der den deutschen Boden betrat, Peter Faber, schreibt darum am 7. März 1546 an Lainez¹: „Will man sich den von der Kirche Getrennten in unserer Zeit nützlich erweisen, so ist das erste Erfordernis eine große Liebe zu ihnen. Man muß sie mit wahrer Zuneigung umfassen und sich jene Gedanken aus dem Sinn schlagen, die irgendwie die Hochachtung gegen sie in uns vermindern könnten.“ Diese Liebe ist auch im Kampfe, ja gerade dann zu beobachten und zu zeigen; sie darf sich nicht aus fadenscheinigen Gründen ihrer Pflicht entziehen. Auch hier gelten die beherzigenswerten Worte, die Papst Benedikt XIV. in seiner Konstitution „Sollicita ac provida“ vom 9. Juli 1753 § 22 ausgesprochen hat: „Diejenigen, die ihre bissige Schreibart mit ihrer Liebe zur Wahrheit und dem Eifer für die reine Lehre zu entschuldigen pflegen, sollen vorerst einsehen, daß man der evangelischen Sanftmut und der christlichen Liebe keine geringere Rücksicht schuldet als der Wahrheit. . . . Wer in schriftlichen oder mündlichen Auseinandersetzungen anders handelt, zeigt offenbar, daß es ihm im Grunde weder um die Wahrheit noch um die Liebe zu tun ist.“² Ja gerade der, der die Wahrheit zu besitzen glaubt, ist darum um so mehr verpflichtet, die Liebe zu üben.

Nur christlicher Liebe, die einzig der Sache dienen will und in jedem andern den Bruder in Christus sieht, wird es gelingen, das Gelände zwischen den Konfessionen von dem vielen Unkraut, von Dornen und Disteln zu säubern, so daß

¹ Monumenta Historica Societatis Iesu, Fabri Monumenta (Madrid 1914) 400.

² Bullarium X (Mecheln 1827) 251.

Pfade hin- und herüber sichtbar werden. Sie wird auch die konfessionelle Polemik auf einen ganz andern Ton stimmen und mit einem ganz andern Geist erfüllen. Sie wird auch die letzte, feinste und schwerste Vorbedingung jedes geistigen Austausches wahr machen, daß wir in aller Aufrichtigkeit zueinander sprechen können:

„Du wirst mich wahrhaft finden, wenn du je
Aus deiner Welt in meine schauen magst.“¹

Wer die tiefgehenden Gegensätze der Konfessionen und ihre Verquickung mit nationalen, politischen und egoistischen Interessen kennt, weiß aus Erfahrung, daß die Beobachtung der christlichen Liebe bei konfessionellen Auseinandersetzungen viel Geduld und große Selbstbeherrschung fordert; sie wird nicht nur von der Gegenseite auf eine harte Probe gestellt, sondern ist oft auch den Verdächtigungen der eigenen Glaubensgenossen ausgesetzt, die in der Mäßigung einen Mangel an Charakterfestigkeit oder Eifer sehen. Trotzdem ist die von der Liebe eingegebene und beherrschte Mäßigung die einzig würdige und wirksame Haltung, um mit Andersgläubigen zu einer Verständigung zu gelangen. Sie wird sachliche Gründe in sachlicher Weise ins Feld führen, jedem Wortgezänke ausweichen und auch dem streitsüchtigen Gegner mit unerschütterlichem Gleichmut und Wohlwollen begegnen². So wird sie, wenn auch nicht immer der Wahrheit, doch der Liebe zum Siege verhelfen.

Aber sie wird oft auch der Wahrheit zum Siege verhelfen. Denn die echte Liebe ist niemals eine Feindin der Wahrheit, sondern ihre beste Wegbereiterin. Sie versteht es, die Wahrheit in solchem Lichte zu zeigen, daß sie nicht nur dem Ver-

¹ Goethe, Torquato Tasso 1, 4.

² S. Augustinus: „Nemo suscipiat cum aliquo litem, nemo velit nunc vel ipsam suam fidem altercando defendere, ne de lite scintilla nascatur, ne quaerentibus occasionem occasio praebeatur. . . . Illi autem pacem non amanti et litigare volenti, responde pacificus: Quidquid vis, dicas, quantumlibet oderis . . . , frater meus es. . . . Prorsus bonus, malus, volens, nolens, frater meus es“ (Sermo 357, n. 4; ML 39, 1584). Aus dieser und ähnlichen Stellen geht klar hervor, daß die Katholiken den andersgläubigen Christen den Brudernamen geben dürfen und sollen. Vgl. auch Augustinus, In Ps. 32, serm. 2, n. 29 (ML 36, 299); Contra Gaudentium 1. 2, c. 11 (ML 43, 749).

stande einleuchtet, sondern auch dem Herzen annehmbar und liebenswert erscheint. Dabei braucht die Wahrheit nicht das geringste an Klarheit und Bestimmtheit einzubüßen. Es ist ein Irrtum furchtsamer Seelen oder überschlaue Berechner, daß man auf religiösem Gebiete durch Verschweigen, Vertuschen oder Beschönigen etwas erreichen könne, während gerade umgekehrt Offenheit und Ehrlichkeit (die freilich von Schroffheit und Plumpheit verschieden sind) die Menschen gewinnen und eine vertrauensvolle Aussprache und Annäherung erst möglich machen.

Die religiösen Auseinandersetzungen seit vier Jahrhunderten haben jedenfalls das eine bewirkt, daß die konfessionellen Unterschiede und Gegensätze im wachen Bewußtsein der Menschen leben. Es wäre daher sowohl sachlich wie taktisch völlig verfehlt und aussichtslos, durch eine Art religiöser Mimikry täuschen zu wollen. Nur entrollte Fahnen und eine gerade Sprache sind heute einzig am Platze. Ein Verschweigen der Wahrheit würde ja auch auf einem geheimen Urteil beruhen, daß der andere für sie entweder nicht berufen oder nicht reif sei. Wiewohl im praktischen Leben das entschiedene Eintreten für die erkannte Wahrheit leicht zu Härte und Lieblosigkeit führt, die Liebe dagegen oft zu schwächlicher Nachgiebigkeit verleitet, muß das Ziel doch die Versöhnung von Wahrheit und Liebe sein; denn das ist es, was wir nach der Mahnung des hl. Augustinus¹ mit unermüdlicher Geduld tun sollen: die Menschen lieben und die Irrtümer ausrotten, für die Wahrheit streiten, aber ohne Überhebung und Heftigkeit, und für die beten, deren Ansichten wir bekämpfen.

Freilich muß es immer der Eifer für die Wahrheit sein, der das Wort führt, nicht die Rechthaberei enger, kleiner Seelen. Wer für die Wahrheit kämpft, wird sich bemühen, das Wahre überall anzuerkennen und es auch aus ungewohnten, seltsamen Formeln und Hüllen herauszufinden. Das gilt sowohl nach

¹ Contra literas Petiliani l. 1, c. 29; ML 43, 259: „Haec, fratres, cum impigra mansuetudine agenda et praedicanda retinete: Diligite homines, interficite errores; sine superbia de veritate praesumite, sine saevitia pro veritate certate. Orate pro eis, quos redarguitis atque convincitis.“ Vgl. L 14; LD 102.

der subjektiven als nach der objektiven Seite. Bezeigen wir jedem die Achtung, auf die er Anspruch erheben darf! „Nemo malus, nisi probetur.“ Der Dogmatiker Chr. Pesch¹ betont mit Recht: „Die Wahrheit bedarf zu ihrer Verteidigung keine persönlichen Verunglimpfungen und Verdächtigungen der Gegner. . . . Wir sind nicht berechtigt, denen, deren religiöses Denken und Tun mit dem unsern nicht übereinstimmt, in Bausch und Bogen ‚guten Glauben‘ abzusprechen. Im Gegenteil, solange nicht hinreichende Gründe im einzelnen dagegen zeugen, müssen wir ehrliche Gesinnung bei allen voraussetzen und nach dieser Voraussetzung unser Verhalten gegen sie einrichten.“

Aber auch nach der objektiven Seite muß sich der Sinn für die Wahrheit darin zeigen, daß wir den Standort der Beurteilung richtig wählen und der entgegenstehenden Ansicht die Möglichkeit einer milden, mit der Wahrheit übereinstimmenden Auslegung offenhalten. Noch heute besteht auch die Mahnung Harnacks² zu Recht, „die falsche Kampfesweise . . . abzutun. Die falsche Kampfesweise besteht darin, die gute Theorie der eigenen Kirche mit der schlechten Praxis der andern zu vergleichen; man vergleiche vielmehr Theorie mit Theorie und Praxis mit Praxis.“ Und wenn wir vergleichen, so müssen wir uns vor Verzeichnung hüten, die so leicht zum Zwecke siegreicherer Widerlegung an der gegnerischen Ansicht vorgenommen wird. Auch darf diese nicht nach bloßen Bruchstücken und losen Zitaten, sondern muß in ihrem innern Zusammenhang und nach ihren besten Quellen aufgefaßt und beurteilt werden.

Daß in dieser Hinsicht die konfessionellen Auseinandersetzungen noch sehr vieles zu wünschen übrig lassen, ist jedem Eingeweihten bekannt. Mit berechtigtem Unwillen schrieb jüngst Karl Adam³ aus Anlaß eines bestimmten Falles: „Wir reden aneinander vorbei, wenn wir uns gegenseitig erst mit Hohlspiegeln entstellen und dann versuchen, dieses derart entstellte Bild kritisch zu würdigen. . . . Das Schema der konfessionellen Polemik scheint hüben wie drüben derart erstarrt zu sein, daß kein Umlernen zu erhoffen ist. Darum verspreche ich mir von derlei ‚Auseinandersetzungen‘ nicht das geringste. Wir werden für immer vom konfessionellen Hader zerrissen bleiben, nisi Dominus aedificaverit domum.“ So zutreffend

¹ Stimmen der Zeit 91 (1916) 61; vgl. 1 Kor. 4, 5.

² Protestantismus und Katholizismus in Deutschland (Berlin 1907) 23.

³ Theologische Quartalschrift (Tübingen 1927) 280 f.

die letztere Bemerkung ist, so werden wir uns doch beiderseits immer wieder in Geduld fassen müssen, um den andern nicht nur zu ertragen, sondern ihn auch — was weit schwieriger ist — zu verstehen. Mit andern Worten: Wir sollen uns allseits um eine Ontologie, nicht um eine Pathologie der Konfessionen bemühen. Dazu wird es viel beitragen, wenn wir den Widerlegungseifer mäßigen, dagegen stets als Ziel die Verständigung vor Augen haben. So hat es der berühmte Prediger Lacordaire gehalten: „Es liegt mir wenig daran, meine Gegner eines Irrtums zu überführen; aber ich bestrebe mich, mit ihnen in einer höheren Wahrheit eins zu werden.“

Es muß daher ganz entschieden mit der verbrauchten und verletzenden Kampfesweise gebrochen werden, die bei den Andersdenkenden oder Andersgläubigen nur das Verkehrte sieht und herausstellt, ohne für die Lichtseiten Blick und Herz zu haben¹. Je gefestigter jemand in seiner eigenen Überzeugung ist, um so bereitwilliger wird er sein, ohne Zaudern das Wahre und Gute auch bei denen anzuerkennen, die seine Überzeugung nicht teilen. Treffend sagt darum der hl. Augustinus²: „Wenn ein Schismatiker oder Häretiker zu uns kommt, um katholisch zu werden, so räumen wir bei ihm durch Wort und Tat Schisma und Häresie aus. Aber die christlichen Sakramente, die wir in ihm vorfinden, und was er sonst Gutes hat, das zu verletzen sei ferne von uns.“ Ein psychologisch wie methodisch sehr beachtlicher Fingerzeig ist es daher, wenn Paul Simon³ zur Unionsfrage schreibt: „Wie die ersten Jahrhunderte des Christentums das Wirken des göttlichen Logos überall in der Heidenwelt erkannten, ohne daß sie übersahen, wieviel noch zu tun sei, so sollten auch wir anerkennen, was immerhin ein Schritt auf dem Wege zum Ideal ist, anstatt zunächst, wie es so menschlich ist, die allgemeine Anerkennung unseres Ideals zu postulieren und dann jede Abweichung davon als völlig unzureichend und schädlich abzuweisen.“ Ja, das Gefühl der Sympathie, ohne das jede tiefere Einwirkung auf den Nächsten unmöglich ist, wird uns von selbst dazu anleiten, bei dem andern zuerst das Gute zu sehen und daran zum Zwecke weiterer Verständigung anzuknüpfen.

¹ Cicero, De leg. 3, 10, 23: „Est iniqua in omni re accusanda, praetermissis bonis, malorum enumeratio vitiorumque selectio.“

² De unico baptismo contra Petilianum c. 3; ML 43, 597.

³ „Hochland“, März 1926, 644.

Es ist notwendig, diese einfachen Wahrheiten heute zu wiederholen, weil darüber immer noch merkwürdige Mißverständnisse obwalten. So schreibt z. B. Wallau¹ mit einem Seitenblick auf Rom: „Ökumenische Christlichkeit . . . muß von der Erkenntnis getragen sein, daß auch die andern Konfessionen Wahrheitsmomente enthalten.“ Aber diese Erkenntnis ist doch das Selbstverständlichste in der Welt. Wenn der Protestantismus von Rom keine andere Anerkennung verlangt, als daß auch er Wahrheitsmomente enthält, so wird ihm diese Anerkennung keinen Augenblick verweigert werden. Eine Religion ohne Wahrheitsmomente würde sich ja nicht einen einzigen Tag halten können. Jede Lehre, mag sie noch so falsch sein, wirkt und behauptet sich nur durch die Wahrheitsmomente, die sie mit ihren Irrtümern vermischt; nur so vermag sie den Geist des Menschen, der für die Wahrheit geschaffen ist, zu täuschen². Darum ist alle wirksame Widerlegung des Irrtums nichts anderes als die Sonderung des Wahren vom Falschen, die beide im Irrtum in verhänglicher und bestechender Weise vermengt sind.

Nach diesen Vorbemerkungen kann es kaum Mißverständnisse erregen, wenn wir für unsere religiöse Überzeugung das Recht der Propaganda in Anspruch nehmen. Die katholische Kirche würde dem allgemeinen Missionsbefehl Christi (Matth. 28, 19) untreu werden, wenn sie auf die Verkündigung ihrer Lehre gegenüber Andersgläubigen oder Ungläubigen verzichten wollte; denn die religiöse Wahrheit schuldet sie allen Menschen ohne Ausnahme. Freilich ist die Ausführung des Auftrags Christi an die Regeln der christlichen Klugheit und Liebe gebunden; es gilt die Andersgläubigen zu gewinnen, nicht zu verletzen. Daher soll einer wilden, skrupellosen Propaganda, die nur beunruhigt, aber nicht erleuchtet, keineswegs

¹ „Zeitwende“, August 1925, 186.

² Darum macht Thomas von Aquin (Summa theol. 2, 2, q. 172, a. 6 c) die ebenso philosophisch wie pädagogisch bedeutsame Bemerkung: „Impossibile est esse aliquam cognitionem, quae totaliter sit falsa, absque admixtione alicuius veritatis. . . . Unde et ipsa doctrina daemonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quae receptibilis redditur. Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis.“

das Wort geredet werden. Jedes schroffe, hinterlistige oder aufdringliche Vorgehen ist zu vermeiden. Weder der Dreißigjährige Krieg noch der Kulturkampf soll unser Vorbild sein¹. Aber wenn auf allen geistigen Gebieten, in Kunst und Wissenschaft, in Wirtschaft und Politik, um Wahrheit und Recht gestritten wird, wenn dort die verschiedenen Richtungen um Anhänger werben und ihre Gegner bekämpfen, sollte dann auf dem höchsten geistigen Gebiete, in der Religion, die Wahrheitsfrage beiseite geschoben werden und als letzte Weisheit der Grundsatz gelten: „*Quieta non movere*“? Vergebens wird man für eine solche resignierte Haltung nach Stützen in der Heiligen Schrift und der Patristik suchen. Jede echte Überzeugung hat in sich den Trieb, sich ändern mitzuteilen, und wo dieser Trieb fehlt, hat man Grund, an der Tiefe oder Zuversicht der Überzeugung zu zweifeln. Der geistige Kampf weckt überdies, wenn er mit geistigen Waffen geführt wird, die Kräfte, und jeder Kirche tut es gut, aus ihrer Friedhofsruhe aufgerüttelt zu werden.

Die Protestanten haben denn auch in der Tat von jeher Propaganda getrieben und sich über Konversionen zu ihrem Bekenntnisse gefreut. In neuerer Zeit mehren sich die Stimmen, die dies auch offen zugeben und das Recht der Propaganda verteidigen und fordern. So schreibt der Erlanger Theologieprofessor Werner Elert²: „Jede echte Erkenntnis enthält den Trieb zur Propaganda. Auch die kühlfte und sachlichste wissenschaftliche Aussage enthält werbende Kraft. Ihr Werben um Anerkennung kann freilich immer nur Erfolg haben, wenn sie bestimmt auftritt und als endgültig gelten darf. Dazu gehört die Fähigkeit zur Polemik, die Kraft, entgegenstehende Aussagen als Irrtümer zu negieren.“

Auch gegenüber den Katholiken wird das Recht auf Propaganda in Anspruch genommen. J. Müller-Schwefe³ gesteht „ganz freimütig“, daß er am liebsten alle Katholiken für den evangelischen Glauben gewinnen möchte, und bekennt offenherzig: „Es ist für uns unmöglich, uns nur auf Verteidigung zu beschränken. Dem wahren Protestantismus liegt der Angriff, oder nein besser, liegt die ‚Mission‘ im Blut. Aus jedem Worte, das wir über den tiefen Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus sagten, wetterleuchtete auch schon Angriffsgeist heraus, ergab sich die innere Pflicht, die Wahrheit nicht unbezeugt zu lassen. Niemals kann ich der These zustimmen: ‚Wenn wir die Katholiken als Irrrende behandelten,

¹ Für die Gegenseite ist das Eingeständnis Hermelinks beachtenswert: „Der Kulturkampf ist gescheitert, aber seine Ideologie ist vielfach bei uns noch bestehen geblieben“ („Der Geisteskampf der Gegenwart“ 1927, 203).

² Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel (München 1921) 496.

³ Moderner Katholizismus (Gütersloh 1926) 140 f. 151.

würden wir selbst katholisieren', niemals jener scheinbar weitherzigen Ansicht recht geben, wonach Katholizismus und Protestantismus nur zwei verschiedene, aber annähernd gleichberechtigte Ausprägungen, Individualitäten desselben Christentums seien. Dann würde ich mich lieber der katholischen Kirche anschließen." Ebenso schreibt G. Schenkel¹: „Es ist ein Zeichen von lahmem Konservativismus, der das Bestehende für das Unumstößliche, Bleibende, Letzte hält und an keine Wandlungsmöglichkeit großen Stils und schöpferischer Neuprägung glaubt, wenn im Protestantismus der Wille zur Bekehrung der Katholiken so gut wie erstorben ist. Und doch hat die evangelische Christenheit eine Mission von weltgestaltender Bedeutung gegenüber den römischen Christen².... Wenn... die Protestanten sich ihrer Verantwortung bewußt werden, ... so müssen sie die Mission und Evangelisation unter den Katholiken in großem Maßstab aufnehmen.“

Mögen also die Protestanten nicht gleich über Propaganda, Proselytenmacherei und „Schafsdiebstahl“³ sich entrüsten, wenn die Katholiken auch ihrerseits den „lahmen Konservativismus“ ablehnen und auf eine „Wandlungsmöglichkeit großen Stils“ durch die Wiedervereinigung der getrennten Brüder mit Rom hoffen.

Freilich pflegen die Protestanten nicht so sehr von Propaganda als vielmehr von „Mission“ zu sprechen. Aber zutreffend hat Pfarrer Rocha⁴ in einem Aufsatz über die „Ausbreitung des Evangeliums unter den Katholiken“ bemerkt: „Ob man es Mission nennt, wie wir Evangelische das lieben, oder Propaganda, wie die Katholiken es nennen, es kommt auf dasselbe hinaus. Wir müssen nur das Proselytenmachen vermeiden, das durch Jesu Ausspruch (Matth. 23, 15) gerichtet ist, also die rein äußerliche Gewinnung eines Kirchenmitgliedes, mit welchen Mitteln auch immer.“ Eine solche Proselytenmacherei wird auch von der katholischen Kirche abgelehnt, und wo sie trotzdem geschehen sollte, wäre sie ein Unfug, der die schärfste Verurteilung verdiente.

Es mag noch beigelegt werden, daß auch die orthodoxen Kirchen dort, wo sie es können, oft mit recht unsanften Mitteln

¹ Der Protestantismus der Gegenwart 1926, 797 f. Beide Äußerungen werden von Pfarrer Dungs beifällig zitiert: „Der Geisteskampf der Gegenwart“ 1927, 266.

² Sperrungen wie im Text.

³ D 584; E 598: sheep-stealing. Der Ausdruck stammt von Bischof Brent in seinem Schlußwort zur Genfer Vorkonferenz vom Jahre 1920: Report 92; Eiche 1921, 128.

⁴ „Der Reichsbote“, Nr. 138 vom 22. Mai 1925.

Propaganda treiben. Nach Erscheinen der Enzyklika „Mortaliū animos“ erklärte der orthodoxe Erzbischof Germanos es als die „selbstverständliche“ Pflicht der Panchristiani, alles zu tun, um die Jünger des Heilands von Sklaverei zu befreien und ihnen die Freiheit der Kinder Gottes zu vermitteln: „Nur auf diese Weise wird die Stadt des neuen Babel zu Fall kommen und auf seinen Trümmern der Tempel der All-Christenheit errichtet werden, dessen Eckstein nicht der Papst ist — sondern Christus.“¹ Ob das nicht auch „Proselytenmacherei“ in einer fremden Kirche ist? Wenn die Orthodoxen sich so gerne über Propaganda oder „Konkurrenz“ der andern Kirchen beschweren, so liegt darin nur das Eingeständnis der Schwäche, daß sie sich dem freien Wettbewerb nicht gewachsen fühlen². Statt sich über die Tätigkeit der andern zu beklagen, sollten sie in ihrer eigenen Indolenz und dem Mangel an rechter Seelsorge den Grund ihrer Niederlagen sehen.

Um aber jedes Mißverständnis auszuschließen, wollen wir nochmals hervorheben, wie wir uns die katholische Propaganda denken, für deren Recht wir eintreten. Es kann dies kaum besser geschehen als mit den Worten, die vor Jahren P. Lippert³ in seinem Aufsatz: „Was heißt katholisch?“ niederschrieb: „Wo immer ein Strahl unseres Glaubens in eine Menschenseele eindringt, da freuen wir uns. Doch ist unsere Propaganda nicht unedler Zelosismus, der den Mitmenschen quält, bis er unter dem äußern Druck sein Gewissen verrät; nicht verbrecherische Erpressung, die die Not des Menschen ausbeutet zu einem Seelenfang; nicht unchristliche Intrige, die es mit vergifteten Worten darauf ablegt, in der Seele des Andersgläubigen die lebendigen Fäden der Liebe und des Vertrauens zum Absterben zu bringen, die ihn mit seinen Glaubensgenossen verbinden, in der Hoffnung, eine solche entwurzelte Seele werde dann auch ihrem alten Glauben absterben. All das nennt man Proselytenmacherei — ein häßliches Ding! Die wahre Propaganda aber, der Geist wahrhaft apostolischer Herzen will für die wahre Religion gewinnen durch die Einsicht in ihre Wahrheit und Einzigkeit, durch ihre Liebenswürdigkeit, durch die Gnadenkräfte, die sie spendet, durch den Trost und die Befreiung, die von ihr ausströmen. Dieser Geist der Propaganda ist katholisch, und wir schämen uns seiner nicht.“

¹ Vgl. Söderblom, Christliche Einheit 1928, 43.

² Trotz aller Ehrwürdigkeit ihres Kultus und ihrer Überlieferung leiden die orthodoxen Kirchen an vier großen Übeln. Diese sind: die ungenügende bzw. rationalistische Bildung des Klerus, die Freigeisterei der gebildeten Laien, die sich nur äußerlich oder politisch zur Orthodoxie bekennen, die religiöse Unwissenheit und der Aberglaube der weiten Volkskreise und die Verkoppelung der Kirche mit nationalen und staatlichen Mächten.

³ Stimmen aus Maria-Laach 86 (1913/14) 369.

Die bisherigen Ausführungen hatten den Zweck, die psychologischen und grundsätzlichen Vorbedingungen zu umschreiben, in deren Geist die Arbeit für die Einheit der Kirche zu erfolgen hat, soll sie irgendwie ersprießlich wirken und einigen Erfolg versprechen. Aber da erhebt sich gleich der Einwand, ob wir Menschen für die Einheit der Kirche überhaupt etwas tun können und sollen. Mit einer unbelehrbaren Monotonie wiederholen besonders die rechtsgerichteten Lutheraner immerfort: „Die Einheit der Kirche kann nur das Werk Gottes sein, nicht der Menschen.“¹ Als ob Gott nicht die Mitarbeit der Menschen forderte. Gewiß kommt die entscheidende Bedeutung bei all unserem Tun dem göttlichen Beistand zu, der dem Pflanzen und Begießen den Erfolg geben muß (1 Kor. 3, 7; vgl. Röm. 9, 16). Aber es wäre doch töricht, daraus zu folgern, daß es auf das Pflanzen und Begießen gar nicht ankomme. Gott wird einem jeden den Lohn geben nach seiner Arbeit (1 Kor. 3, 8), und er wird die Einigung der Christenheit nur einem Geschlechte geben, das sich um dieses hohe Gut bemüht.

Doch ebenso wie der Pessimismus der Lutheraner ist auch ein Optimismus zu meiden, der im Gefühlsüberschwang das ferne Ziel schon vorausnimmt. Es klingt ja zunächst sehr schön, wenn Döllinger² vor Jahren den Ruf erhob und andere es ihm heute nachsprechen: „Seht, als Getaufte sind wir alle, hüben und drüben, Brüder und Schwestern in Christus; wir alle sind im Grunde schon Glieder der allgemeinen Kirche. Laßt uns in diesem großen Garten Gottes über die konfessionellen Zäune hinweg einander die Hände reichen, und reißen wir diese Zäune nieder, um vollends uns umarmen zu können. Diese Zäune sind die Lehrunterschiede. . . .“ Die Geschichte von Jahrhunderten und die Erfahrungen des Alltags machen es offenbar, daß dies nicht so einfach ist, und wenn es durchgeführt würde, zu einer Relativierung des ganzen Evangeliums führen müßte. Schon die Frage, wer denn als Getaufte zu

¹ Vgl. z. B. „Der Geisteskampf der Gegenwart“ 1927, 242 (E. Pfennigsdorf) 272 (Dungs). Ebenso viele andere.

² Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen (Nördlingen 1888) 131.

gelten hat, ist eine dogmatische Frage, über die Klarheit herrschen muß. Nur wo das Salz der Wahrheit ist, kann ein dauerhafter Friede erhofft werden (Mark. 9, 49). Augustinus, der schon lange vor Döllinger das Bild von dem Niederreißen der Scheidewände (vgl. Eph. 2, 14) gebraucht hat, macht deshalb den bedeutsamen Zusatz, daß die Überwindung des Irrtums die Voraussetzung der Eintracht und des Friedens sein müsse¹. Ferner betont er, daß die Einigung in der Lehre der Vereinigung im Gottesdienst voranzugehen habe². Und zwar muß es eine wahre und wirkliche Vereinigung sein. Ein bloßes Vorgehen, „als ob die Kirche Jesu Christi hier unten nur eine einzige Front bilde unter einer einzigen Führung“³, würde, von allem andern abgesehen, weder dem ersehnten Ziele entsprechen noch für die Lösung der gestellten Aufgaben genügen.

Die bisher gemachten Erfahrungen weisen denn auch durchaus in diese Richtung. Die ersten hochfliegenden Pläne haben sich als undurchführbar herausgestellt, weil die Unterschiede und Gegensätze zwischen den christlichen Kirchen tiefer gehen, als man anfänglich gedacht hatte, und nur nach langer mühsamer Arbeit ausgeglichen oder gemindert werden können. Man erkennt auch innerhalb der Faith and Order-Bewegung immer klarer die Methoden, die als abwegig und unfruchtbar zu meiden sind.

Drei solcher Methoden können heute als abgetan betrachtet werden. Die erste wäre eine Einigung auf eine mehrdeutige Glaubensformel, die jeder nach seinem Belieben auslegen könnte. Dies wäre nur eine Scheineinigung und zugleich eine Unehrlichkeit vor Gott und den Menschen. Das würde auch dann zutreffen, wenn man als Glaubensformel eines der ersten Symbole (Apostolicum oder Nicaenum) wählte und es den einzelnen überließe, es als Inbegriff geoffenbarter Wahrheit oder nur als ehrwürdiges Dokument des urchristlichen (heute überholten)

¹ Sermo 358, n. 4; ML 39, 1588: „Tollatur paries erroris, et simul simus. Agnosce me fratrem, agnosco te fratrem, sed excepto schismate, excepto errore, excepta dissensione. . . . Ergo sublato errore de medio, tamquam pariete maceriae contradictionis et divisionis, esto frater meus, et ego sim frater tuus, ut ambo simus eius, qui Dominus est et meus et tuus.“

² Contra epistolam Manichaei c. 3, n. 4; ML 42, 175.

³ So Wilfred Monod in: *Le Christianisme social* 1925, 897; Heiler 297.

Glaubens anzunehmen. Hieraus folgt, daß für die Einigung im Glauben ein Hinweggleiten über bestehende Gegensätze weder möglich noch erträglich ist. Kluge Diplomatie und geschickte „Regie“ werden hier keine dauerhaften Erfolge erzielen. Es ist aber auch ebenso einleuchtend, daß eine wahre Einigung im Bekenntnis bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung eines uneingeschränkten Individualismus nicht vollziehbar ist. Wer Einheit will, muß auch die notwendigen Opfer für die Einheit bringen und darf nicht alsbald über Uniformierungs- und Gewissenszwang klagen, wenn diese Opfer sich fühlbar machen.

Gerade weil es in den ernststen, tiefen Fragen der Religion auf Verständigung in der Sache ankommt, sollte man nicht nur in Beschlüssen und Einigungsformeln, sondern auch schon in der Diskussion schillernde, mehrdeutige Ausdrücke meiden und auf logische Schärfung und Abgrenzung der Begriffe Wert legen. Neuerdings wird z. B. mit dem Wort „ökumenisch“ ein merkwürdiger Kult getrieben, ohne daß es den Anschein hat, als ob alle mit diesem Worte einen klaren und vor allem denselben Begriff verbinden. So bezeichnet Deißmann (75 174) die Aufklärungsarbeit über die Kriegsschuldfrage als einen „ökumenischen Dienst“ und spricht von Alexander dem Großen als dem „ökumenischen Meteor“. Es ist sehr zu fürchten, daß das Wort „ökumenisch“ das Schicksal aller Schlagworte erleidet, mehr zur Verwirrung und Entzweiung als zur Verständigung und Versöhnung beizutragen. Übrigens wurde schon der allgemeine Religionskongreß in Chicago, an dem auch hervorragende Katholiken teilnahmen, als das „gewaltigste ökumenische Konzil, das die Welt je gesehen“, bezeichnet¹.

Von gleicher Unfruchtbarkeit und Unaufrichtigkeit wie die erste Methode wäre die zweite, eine ganz allgemeine Einigungsformel zu vereinbaren, die zwar so, wie sie lautet, von allen in demselben Sinne verstanden und angenommen würde, aber für alle andern, nicht durch diese Formel betroffenen Gebiete den weitesten Spielraum für Glaubens- und Meinungsverschiedenheiten ließe. Von solcher Art ist z. B. die in Vorschlag gebrachte Formel: „Jesus der Herr!“² Es ist durchaus richtig, zu sagen: „Er selbst, Christus, das Haupt der Kirche, muß Quelle und sammelnde Kraft der Einigung sein. . . . Die Christen besitzen die Einheit in dem Maße, als sie eins sind mit Christus im Geist.“³ Aber es ist nur dann

¹ CW 1893, 1148.

² Vgl. Wallau 293.

³ Vgl. ebd. 270 271 273.

richtig, wenn wir wirklich mit dem wahren Christus verbunden sind. Auch die „Einheit in Christus“ (D ix) oder die „Einheit unter dem Kreuze Christi“ ohne nähere Bestimmung, was Kreuz, Erlöser und Erlösung bedeutet, dürfte sich im Ernstfalle nur als eine glänzende Schneedecke erweisen, die dem Auge Abgründe zwischen den einzelnen Standorten verbirgt. Das vage Gefühl, daß wir alle Christen sind, genügt nicht, um eine Kirche zu stützen und den Gläubigen einen festen Halt zu bieten; es wird überdies, wie die Geistesgeschichte lehrt, von dem bangen Zweifel bedroht, ob wir noch Christen sind. Noch unzureichender ist der Vorschlag, auf alle dogmatische Ausdeutung überhaupt zu verzichten und einfach die Liebe zu Christus als Magnet der Einigung auszugeben (D 388). Die Liebe muß doch ihre Kraft aus dem Glauben schöpfen, und dies um so mehr, je höher heute die Anforderungen sind, die an die christliche Liebe gestellt werden. Man darf keine Früchte erwarten von einem Baume, der keine Wurzel hat.

In diesem Lichte betrachtet, erweist es sich als ein großer Fehler, daß die Faith and Order-Bewegung ihr ursprüngliches Programm, nur ausdrückliche Bekenner der Gottheit Christi als Mitglieder aufzunehmen, geändert und auch die Vertreter eines liberalen, dogmenlosen Christentums zur Diskussion zugelassen hat. Dadurch ist die ganze Erörterung der Unionsfrage ins Uferlose und Aussichtslose geraten, da jede klare, feste Grundlage fehlt, von der ein weiteres Suchen und Forschen auszugehen hätte.

Die dritte, heute abgetane Methode ist der Weg des Synkretismus, der Religions- und Konfessionsmengerei. Die Erkenntnis hat sich durchgesetzt, daß die Einigung der Christenheit nicht in dem Zusammensetzen und Zusammenflicken beliebiger Teilstücke, nicht in der willkürlichen Übernahme oder Nachahmung fremder Lehren und Gebräuche bestehen kann, sondern daß es darauf ankommt, sich in dem zu einigen, was Christus selbst verordnet hat. Es ist durchaus zutreffend, was Heiler (204) sagt, selbst aber nicht genügend bedacht hat: „Die Kirche Christi ist kein menschlicher Verein, sondern ein Wunderwerk Gottes, größer und herrlicher als sein Wunderwerk der Schöpfung.“ Eben weil die Kirche ein Wunderwerk Gottes ist, darum geht es nicht an, die Fundamente dieses Baues auszuwechseln oder Stockwerke nach Belieben aufzusetzen oder abzutragen. Die Aufgabe der Menschen kann es nur sein, in

aller Demut den göttlichen Bauplan zu erforschen und die Kirche so hinzunehmen, wie Christus sie gestiftet hat, nicht wie wir sie gestalten und modeln möchten.

Mehr oder minder bewußt lebt denn auch in allen Kirchen die Überzeugung, daß die Christen mit dem Glaubensgut und den kirchlichen Einrichtungen nicht schalten und walten können, wie sie wollen¹. Daher halten sie zäh am Überkommenen fest, und bei jeder in Frage stehenden Änderung erhebt sich alsbald die Frage, kraft welcher Autorität dies geschehen soll (Matth. 21, 23; Mark. 7, 5), und so muß schließlich auch in der großen Frage der Kirchenvereinigung die Entscheidung auf dem dogmatischen Gebiet gesucht werden.

Soweit also wir Menschen Vorarbeit für die Wiedervereinigung aller Christen in demselben Glauben zu leisten vermögen, kann sie nur in einer vertieften Kenntnis des eigenen Bekenntnisses und der fremden Konfessionen bestehen. Die Einigung muß aus der Tiefe kommen. Wenn der Arbeitsausschuß von Faith and Order jetzt seine Hauptaufgabe darin sieht, das Gemeinsame und Trennende zwischen den einzelnen christlichen Kirchen klar herauszustellen, so wird er dadurch eine wertvolle Arbeit vollbringen, die auch für die Einheit der Kirche nützlich sein wird, vorausgesetzt, daß die Untersuchungen wirklich mit Unbefangenheit und Sachlichkeit angestellt werden. Die Katholiken werden solche Untersuchungen mit warmer Anteilnahme begleiten; denn sie sind überzeugt, daß Gottes erleuchtende Gnade jedem beisteht, der in aufrichtiger Gesinnung nach der Wahrheit strebt.

Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist also hier die gegebene Wirklichkeit und die Selbstbesinnung auf diese Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit offenbart uns einen schneidenden Gegensatz zu dem, was Christus für die gewollt und erbeten hat, die seine Jünger sein wollen. Da nun die einzelnen christlichen Bekenntnisse einander in Glauben und Verfassung wider-

¹ Es ist die alte Wahrheit, die der Augustinergeneral Egidio Canisio von Viterbo bei Eröffnung des fünften Laterankonzils (1512) einfach und klar in die erste Mahnung zusammenfaßte: „Die Menschen müssen umgewandelt werden durch die Religion, nicht aber die Religion durch die Menschen“ (Hardouin, Acta Conciliorum IX 1576).

sprechen, können sie nicht alle im Recht sein, wenn man nicht den Widerspruch oder die Ohnmacht in Christus selbst hineintragen will. Es gilt also, von dem heutigen Tatbestand ausgehend, die Gründe klarzustellen, die zu so bedauernswerter Spaltung geführt haben. Indem wir die Gründe der Spaltung bloßlegen, werden wir auch am sichersten den Weg finden, der wieder zur Einheit führt.

Den Weg zur kirchlichen Einheit zu suchen, ist in erster Linie Pflicht derjenigen, die sich selbst als Suchende betrachten. Aber auch den Katholiken, die sich in der wahren Kirche Christi geborgen glauben und in dieser Hinsicht keine Suchende sind, erwächst aus unserer Zeitlage die Aufgabe, dem Suchen der ändern entgegenzukommen und sich zur Beantwortung ihrer Fragen fähig zu machen und bereitzuhalten. Freilich, solange es sich um Vorgänge handelt, die sich rein innerhalb der protestantischen oder orthodoxen Kirchen abspielen, wird es Sache der Katholiken sein, eine vornehme Zurückhaltung zu beobachten und die Unterhaltung nicht durch unzeitiges Dreinreden zu stören. Als in England der Kampf um das Prayer Book mit Leidenschaft geführt wurde, konnte die „Frankfurter Zeitung“ (Nr. 959 vom 25. Dezember 1927) den Katholiken das Zeugnis ausstellen: „Man braucht wohl kaum ausdrücklich hinzuzufügen, daß sich die römischen Katholiken während dieses Streits in strengstes, untadelhaftes Schweigen hüllen.“

Wenn es aber um die Einheit der Christenheit geht, und wenn wir aufgefordert werden, zu dieser weltumspannenden Frage Stellung zu nehmen, dann dürfen wir nicht säumen, das Wort zu ergreifen und den Weg zu weisen.

Dies hat vor allem zu geschehen durch tiefe Erforschung und klare Darlegung der katholischen Glaubenslehre, in deren Erkenntnis wir immer weitere Fortschritte machen können und sollen. Dazu kommen muß das rechte Verständnis der entgegenstehenden Auffassungen. Ohne gegenseitige Kenntnis, ohne Überwindung der althergebrachten Mißverständnisse wird es nie eine Wiedervereinigung geben. Darum hat Pius XI. in seiner Allokution vom 24. März 1924 seinen innigsten Dank allen Katholiken ausgesprochen, die sich unter dem Antrieb der göttlichen Gnade bemühen, ihren getrennten Brüdern den

Weg zur Erlangung des echten Glaubens zu bahnen, indem sie die Vorurteile zerstreuen, die unversehrte katholische Lehre vermitteln und vor allem die Liebe, das Kennzeichen der Jünger Christi, in sich ausprägen.“¹ Hier tut sich nun ein weites Feld der Betätigung auf.

Papst Pius XI. hat wiederholt darauf hingewiesen, daß die Katholiken sich mit den Lehren und Gebräuchen der orientalischen Kirchen besser vertraut machen sollten. In seiner Allokution vom 18. Dezember 1924 hob er drei Voraussetzungen hervor, die bei den Bemühungen um die Wiedergewinnung der Ostkirchen wohl zu beachten seien²:

„Es ist klar, daß hierin ein Versuch mit einiger Aussicht auf Erfolg nur unternommen werden kann, wenn auf der einen (katholischen) Seite die Vorurteile abgelegt werden, die im Laufe der Jahrhunderte die Masse (der Gläubigen) über die Lehren und Einrichtungen der Ostkirchen eingesogen hat, und wenn auf der andern (orthodoxen) Seite eine tiefere Erkenntnis Platz greift von der völligen Glaubensübereinstimmung zwischen ihren Kirchenvätern mit den lateinischen. Ferner ist es einleuchtend, daß hinüber und herüber ein reger Gedankenaustausch im Geiste brüderlicher Liebe stattfinden muß.“ (*Liquet tentari rem, cum aliqua boni exitus spe, non posse, nisi deposita hinc ea, quam saeculorum decursu combiberat vulgus de Orientis Ecclesiarum doctrinis institutisque, vanitate opinionum, explorataque illinc interius Patrum suorum cum latinis in unam eandemque fidem consensione; haberi praeterea ultro citroque in spiritu fraternae caritatis disceptationes oportere.*)

Daß eine genauere Kenntnis der Ostkirchen den lateinischen Katholiken abgeht, erklärt sich leicht aus der seltenen Berührung zwischen beiden. Fremdheit aber ist der fruchtbarste Boden für Mißverständnisse, und diese letztere sind es, die weit mehr als böser Wille die Kluft zwischen Orient und Okzident erweitern. Die römische Zeitschrift „Stoudion“ (*Bulletin des Églises de Rite Byzantin*) gibt in ihrem Februarheft 1928 Beispiele von Unkenntnis und Ungeschicklichkeit lateinischer Katholiken in Sachen der orientalischen Kirchen.

Zur besseren Verständigung mit dem Orient gründete Benedikt XV. im Jahre 1917 die Kongregation für die Orientalische Kirche und das päpstliche Institut für Orientalische Studien³.

¹ Acta Apost. Sedis 1924, 123 f.

² Acta Apost. Sedis 1924, 491; ähnlich ebd. 1923, 580; *L'Osservatore Romano* vom 26. Januar 1927.

³ Acta Apost. Sedis 1917, 529 531; *Civiltà Cattolica* 1917 IV 385 ff. Das Institut gibt die Schriftenfolge „*Orientalia Christiana*“ heraus.

Pius XI. empfahl durch Schreiben vom 21. März 1924 dem Abt-Primas des Benediktinerordens die „großen Völkermassen Rußlands“¹ und erteilte dem belgischen Benediktinerkloster in Amay-sur-Meuse den besondern Auftrag, sich des russischen Volkes anzunehmen². Auch sonst ist von katholischer Seite mancherlei unternommen worden oder im Werden, um Brücken zwischen Ost und West zu schlagen, wenn auch greifbare Erfolge erst in weiter Ferne zu erwarten sind³.

Endlich hat Pius XI. in seiner Enzyklika „*Rerum Orientium*“ vom 8. September 1928 nicht nur die bisherigen Bemühungen der katholischen Kirche um die Wiedervereinigung des christlichen Orients in einen geschichtlichen Überblick zusammengefaßt, sondern auch neue Anregungen zur Förderung und Vertiefung der Orientkunde gegeben⁴. Eingangs betont der Papst wiederum, daß die beklagenswerte Trennung der Ostkirchen von der Wurzel der Einheit vor allem ihren Grund habe in dem gegenseitigen Nichtkennen und Verachten der Völker sowie in den Vorurteilen, die eine bleibende seelische Entfremdung zur Folge hatten. Um der bestehenden Unkenntnis mehr als bisher zu steuern, verfügt der Papst nicht nur den weiteren Ausbau des Orientalischen Instituts, sondern auch die bessere Unterweisung der Theologiestudierenden in der ganzen Welt durch Einrichtung besonderer Vorlesungen über die christliche Orientkunde. Das Orientalische Institut soll, wie schon Benedikt XV. bestimmt hatte⁵, auch den schismatischen

¹ „Benediktinische Monatschrift“ (Beuron 1924) 295.

² Acta Apost. Sedis 1928, 26. Das Kloster gibt die Monatsschrift „*Irénikon*“ heraus (Amay s/Meuse et Schootenhof lez-Anvers, Belgien). Über Programm und Arbeitsweise dieser „Mönche von der Union“ vgl. „Hochland“, September 1927, 656 ff.; IKZ 1928, 86–94.

³ Über Rom und die Ostkirche vgl. Pfeilschifter 24–26; F. Hünemann in: Bonner Zeitschrift 1926, 70 ff.; 1927, 226 ff., und das große Werk von Ludwig Berg: *Ex Oriente* (Mainz, Grünewald-Verlag). Über die Internationalen Unionskongresse in V e l e h r a d (Mähren): Acta Apost. Sedis 1924, 490, und Böminghaus in: Stimmen der Zeit 114 (1927/28) 224 ff.; über die Wiener Unionstagung 1926: J. Hollnsteiner, Die Union mit den Ostkirchen (Graz u. Leipzig 1928).

⁴ Acta Apost. Sedis 1928, 277–288 338; *Civiltà Cattolica* 1928 IV 3–25. Deutsche Übersetzung bei Herder, Freiburg, und Paulinusdruckerei, Trier.

⁵ Acta Apost. Sedis 1917, 532.

Orthodoxen offenstehen. Von der Vertiefung der christlichen Orientkunde erhofft der Papst die Behebung der wechselseitigen Vorurteile und die schließliche Überwindung des Schismas im Orient, „zumal da bei jenen Völkern ein so bedeutender Teil der göttlichen Offenbarung gewissenhaft bewahrt worden ist; so die treue Hingabe an Christus den Herrn, die besondere Liebe und Verehrung seiner unversehrten Mutter und der Gebrauch der Sakramente“.

Was von unsern Beziehungen zu den Ostkirchen gilt, gilt entsprechend von unserem Verhältnis zu den Protestanten. Wer wollte leugnen, daß uns auch eine eingehendere, tiefere Kenntnis des Protestantismus not tut? Und zwar des heutigen Protestantismus; denn die Fragestellungen haben sich im Vergleich zum Protestantismus der Reformationszeit bedeutend verschoben.

Über die Ziele und den Geist einer sachlichen Auseinandersetzung zwischen dem heutigen Katholizismus und dem heutigen Protestantismus habe ich mich bereits in meinen Schriften „Kulturwende und Katholizismus“ (München 1925, Pfeiffer) und „Um die Wiedervereinigung im Glauben“ (Freiburg 1926, Herder) ausgesprochen. Es konnte natürlich nicht Aufgabe dieser Schriften sein, die innere Auseinandersetzung, die noch viel Zeit und Mühe in Anspruch nehmen wird, selbst zu leisten; denn es war mir dort im wesentlichen um methodische Fingerzeige zu tun. Auch jetzt muß ich mich auf einige Hauptpunkte beschränken, deren besondere Beachtung durch den Verlauf der beiden Weltkonferenzen nahegelegt wird.

Söderblom¹ hat die Methode Roms, zur Einheit der Christenheit zu gelangen, die „Methode der Aufsaugung“ genannt. Solange die Christen außerhalb der katholischen Kirche die Methode Roms so verstehen, wird es nie zu einer Wiedervereinigung kommen. Denn „Aufsaugung“ bedeutet Vernichtung, Preisgabe und Verlust des eigenen Wertes und Unterwerfung unter eine fremde, feindliche Macht. Die wahre Methode Roms aber will nicht Beraubung, sondern Bereicherung, nicht Versklavung unter Menschen, sondern Befreiung in Christo. Daher besteht die

¹ Einigung der Christenheit 1925, 114 ff.

souveräne Verteidigung des katholischen Glaubens in der lichtvollen Darstellung, daß in der katholischen Kirche sich die Synthese alles Wahren und Guten vollzieht, daß somit der sich ihr Nahende kein Körnlein Wahrheit und kein Atom des Guten preiszugeben hat, sondern alles dies geläutert und verklärt in ihr wiederfindet. Niemand also kommt und komme zur katholischen Kirche, der von ihr nicht seelische Bereicherung erhofft.

Methodisch kann ich mir daher die Worte zu eigen machen, die kürzlich ein protestantischer Theologe, Dr. Robert Winkler¹, geschrieben hat: „Die Theologie bekommt zur vornehmsten Aufgabe, durch die Vielheit der Bekenntnisse hindurchzudringen zu ihrer Einheit als letztem, fernstem Ziel. Sie darf nicht eher ruhen, bis sie die Inhalte des Glaubens so vollkommen und seiner eigenen Intention so entsprechend entfaltet hat, daß es neben diesem System von Glaubenssätzen kein anderes geben kann, weil in ihm alles, was an Wahrheit in andern steckt, aufgehoben ist. . . . Je tiefer man sein eigenes (Bekenntnis) faßt, desto mehr wird man gerade dadurch die andern im positiven Sinne berücksichtigen und für die Einheit tun.“

Mag Winkler diese Worte nach seiner Auffassung auch anders verstehen als ich, sie geben doch auch einen gut katholischen und sehr fruchtbaren Sinn und zeigen den Weg, wie wir die katholische Gedankenwelt dem Verständnis der andern näherbringen können. Sie zeigen auch, daß die Verständigung nicht notwendig und überall den Sieg des einen über den andern voraussetzt; sie kann in vielen Einzelfällen dadurch zustande kommen, daß unter den verschiedenen Worten und Formeln der streitenden Parteien derselbe Sinn erkannt wird. Nur muß man sich beiderseits um diesen Sinn ernstlich bemühen und darf nicht aus Scheu vor Anstrengung dem tapferen Durchdenken und Durchkämpfen der Probleme ausweichen.

So begreift es sich auch, warum die Katholiken Hoffnung für die Wiedervereinigung schöpfen, wenn die Andersgläubigen sich über den Inhalt, Grund und Ursprung ihres Bekenntnisses genaue Rechenschaft geben. Indem sie den Weg zurückgehen, auf dem sie zu ihrem jetzigen Standort gelangt sind, werden sie irgendwo, vielleicht nach langen Irrfahrten, das Prinzip der Einheit finden, von dem sie abgewichen sind². Darum schrieb

¹ Neue Kirchliche Zeitschrift 38 (Leipzig 1927) 617 ff.

² In diesem Sinne schreibt Augustinus: „Qui autem desperant se posse in catholica disciplina invenire, quod quaerunt, atteruntur erroribus; et si perseveranter inquirunt, ad ipsos fontes, a quibus aberraverunt, post magnos

der Osservatore Romano am 23. Dezember 1926 über die von Rom getrennten Brüder: „Mögen sie einmal tief graben in der Unterschicht ihrer Überlieferungen! An einem bestimmten Punkte werden sie das Rauschen des alten, mächtigen und warmen Stromes wahrnehmen: den Strom Roms.“ Und wenn sie dort hin gelangt sind, dann werden sie alles in einem neuen Lichte sehen und immer wieder staunen über ihre früheren Mißverständnisse und Vorurteile. Es ist aber leicht einzusehen, daß der Andersgläubige, bevor ihm diese neue Erkenntnis zuteil wird, es gar nicht fassen kann, wie jemand katholisch werden könne, und sich mit aller Energie seiner Seele gegen den bloßen Gedanken an eine solche Möglichkeit sträubt. Jede echte Konversion ist eben ein Aufgehen eines innern Verständnisses, ein Erwachen aus einem langen, verworrenen Traum, eine Entwicklung, die durch viele Schwankungen und Dämmerzustände hindurchführt und mit Beschämung und Freude verbunden ist. Wer je einen solchen Vorgang erlebt oder beobachtet hat, weiß, daß so etwas nicht von außen gemacht werden kann, sondern unter der Einwirkung der göttlichen Gnade von innen kommen muß. Augustinus hat in seinen „Bekenntnissen“ aus eigener Erfahrung die einzelnen Stufen einer solchen Annäherung an die katholische Kirche mit psychologischer Feinheit geschildert und damit das Verständnis für die Leiden und Freuden der Konvertiten erschlossen¹.

Wenn man eine religiöse Entwicklung nach Rom hin in den einzelnen Menschen für möglich hält, so kann und muß man doch den unversöhnlichen Gegensatz der Systeme zugeben. Daher habe ich keinerlei Schwierigkeit, z. B. dem Urteil von Carl Stange² zuzustimmen, der über Katholizismus und Protestantismus schreibt: „Wir haben es tatsächlich mit zwei verschiedenen Lebensformen des Christentums zu tun, die nicht miteinander vereinigt oder gegeneinander ausgeglichen, sondern nur durch einander abgelöst und verdrängt werden können. Es ist ein völlig aussichtsloses Unternehmen, wenn man meint, die höhere Einheit von Katholizismus und Protestantismus suchen zu sollen³. Es handelt sich vielmehr um einen unversöhnlichen

labores fatigati atque sitiētes et paene mortui revertuntur“ (De Genesi contra Manichaeos I. 1, c. 1, n. 2; ML 34, 174).

¹ Vgl. Confess. I. 5, n. 20 24; I. 6, n. 4—6 18: „Magna spes oborta est: non docet catholica fides, quod putabamus et vani accusabamus“ (ML 32, 715 f. 729).

² Zeitschrift für systematische Theologie III (Göttingen 1925/26) 518.

³ Dies ist offenbar auf die „evangelische Katholizität“ (Söderblom, Heiler) gemünzt.

Gegensatz, so daß das eine sterben muß, wenn das andere leben soll.“ Auch diese Erkenntnis ist, folgerichtig durchdacht, von segensreicher Fruchtbarkeit; denn sie führt zu dem Schluß, den bedeutende protestantische Forscher¹ schon gezogen haben, daß Luthers Tat nicht eine kirchliche Reform, sondern eine kirchliche Revolution gewesen ist. Und da erhebt sich nun die ernste Frage, mit welchem Rechte sich eine solche Revolution rechtfertigen ließe.

Daß der Protestantismus kraft seines Wesens und seiner Geschichte gezwungen ist, sich mit dem Katholizismus immerfort auseinanderzusetzen, darauf hat Karl Barth in seinem Vortrag „Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche“ mit bemerkenswerter Entschiedenheit hingewiesen. Er schreibt: „Ich würde allen Ernstes fragen, ob der Protestantismus dem eine aktuelle Frage sein kann, dem der Katholizismus wirklich keine aktuelle Frage sein sollte, ob wir mit der Kirche der Reformation noch irgend etwas zu tun haben sollten, wenn wir den Widerpart, mit dem sie gerungen hat, unterdessen etwa einfach losgelassen haben sollten. . . . Wer den Katholizismus auch nur ein wenig kennt, der weiß, wie scheinbar bloß jene Ferne und Fremde, wie unheimlich nahe er uns allen in Wirklichkeit ist, wie dringlich und lebendig die Fragen, die uns durch ihn gestellt sind.“²

Es ist das besondere Kennzeichen der neueren Einigungsbewegungen, daß sie die Aufmerksamkeit weitester Kreise wieder auf die Kirche Christi hingelenkt haben. So nähern sie sich dem Standpunkt der Katholiken, die bei allen Unionsversuchen die Frage nach dem Wesen und der Aufgabe der Kirche als Kern und Stern aller Verhandlungen erklärt haben. Christus selbst hat seine Kirche mit einer Stadt auf dem Berge (Matth. 5, 14) verglichen. Sie muß also weithin sichtbar und auch dem redlichen Willen des einfachen, theologisch nicht gebildeten Mannes auffindbar sein. Mit Recht sagt daher die Enzyklika „Mortalium animos“: „Auch jene gehen fehl, die meinen, das Glaubensgut der Wahrheit finde sich zwar auf Erden, müsse aber mit solcher Anstrengung, unter so ausgedehnten Studien und Forschungen gesucht werden, daß zu seiner Auffindung und Nutzenanwendung kaum ein Menschenleben genüge. Als ob der allgütige Gott durch die Propheten und seinen eingebornen

¹ Wilh. Maurenbrecher, Geschichte der katholischen Reformation I (Nördlingen 1880) 167 ff. 184 ff.; Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts I³ (Leipzig 1919) 179 ff. 221; A. Harnack, Das Wesen des Christentums (Leipzig 1902) 173; vgl. Grisar, Luther II 11.

² Zwischen den Zeiten (München 1928) 277. Gegenüber Barth (S. 278) möchte ich nicht unterlassen zu bemerken, daß auch umgekehrt der Protestantismus an die katholische Kirche in einem wahren Sinne eine Frage stellt, die nicht durch bloße Abwehr oder Verneinung beantwortet werden darf.

Sohn deshalb gesprochen hätte, damit nur wenige und schon Betagte sich die durch jene übermittelten Offenbarungen aneignen könnten, und nicht vielmehr, um eine Glaubens- und Sittenlehre aufzuerlegen, von der sich der Mensch das ganze Leben hindurch leiten zu lassen hat.“

Es ist also nicht anzunehmen, daß Christus, der gute Hirt, die Menschheit bei der Suche nach seiner Kirche den wechselnden Hypothesen, der Willkür und Streitsucht der Gelehrten ausgeliefert hat. Treffend bemerkt Kant¹ in einem Briefe vom 8. April 1774 an Hamann: „Wenn eine Religion einmal so gestellt ist, daß kritische Kenntnis alter Sprachen, philologische und antiquarische Gelehrsamkeit die Grundfeste ausmacht, auf die sie durch alle Zeitalter und in allen Völkern erbaut sein muß, so schleppt der, welcher im Griechischen, Hebräischen, Syrischen, Arabischen usw., ingleichen in den Archiven des Altertums am besten bewandert ist, alle Orthodoxen, sie mögen so sauer sehen wie sie wollen, als Kinder, wohin er will; sie dürfen nicht mucksen; denn sie können in dem, was nach ihrem eigenen Geständnisse die Beweiskraft bei sich führt, sich mit ihm nicht messen.“

Hält man nun unter den christlichen Kirchen Umschau, welche von ihnen einer Stadt auf dem Berge oder einem „unter den Völkern hochragenden Zeichen“² gleicht, so kann die Wahl nicht zweifelhaft sein. Durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch lenkt die katholische Kirche die Aufmerksamkeit auf sich und stellt den forschenden Geist vor die Frage nach dem Ursprung ihrer Lehre und ihrer unzerstörbaren Lebenskraft. Sie ist es, die nach einem Worte des hl. Augustinus³ alle selbst wider Willen sehen müssen, und zwar nicht als eine Ruine der Vergangenheit, sondern als eine unmittelbare und lebendige Wirklichkeit. Die Autorität dieser Kirche ist so überragend, daß sie instinktiv selbst von denen anerkannt wird, die sich von ihr getrennt haben, und auf diesem Gefühle der Unterlegenheit beruht zum guten Teile die tiefe, grimmige Abneigung der andern Gemeinschaften gegen die katholische Kirche⁴. Und ist nicht auch die Einigungsbewegung der „Welt-

¹ Kants Gesammelte Schriften, Akad.-Ausgabe X² (1922) 160.

² Is. 11, 12; Conc. Vatic. sess. 3, c. 3; Denzinger n. 1794.

³ De fide rerum, quae non videntur 4, 7; ML 40, 176: „Me attendite, vobis dicit Ecclesia, me attendite, quam videtis, etiamsi videre nolitis. . . . In haec intendite, haec, quae cernitis, cogitate, quae vobis non praeterita narrantur nec futura praenuntiantur, sed praesentia demonstrantur.“

⁴ S. Augustinus: Haeretici „iacere se abiectissime sentiunt, si eorum auctoritas cum auctoritate catholica conferatur“ (Epist. 118 ad Dioscorum n. 32; ML 33, 448).

konferenzen“ gleichsam eine ungewollte Huldigung an die Einheit und Geschlossenheit der katholischen Kirche?

Auch die orthodoxen und die protestantischen Kirchen sind wie indirekte Wegweiser zur katholischen Kirche, von der sie einst abgewichen und an der sie immer noch irgendwie orientiert sind. Wenn der Protestant als die Quelle seines Glaubens die Heilige Schrift bezeichnet, aus wessen Hand hat er diesen kostbaren Schatz erhalten? Der protestantische Exeget Theodor Zahn¹ bekennt offen: „Wer von uns heute das Neue Testament der 27 Bücher als den richtig begrenzten Kanon anerkennt, kann sich nicht einreden, daß er ohne Rücksicht auf die Autorität der alten Kirche zu dieser Überzeugung gelangt sei.“ Je weiter man sich aber von der katholischen Kirche trennt, desto mehr verkümmert der positive Gehalt des Christentums und zerfällt das Kirchenwesen. Etwas derb hat dies vor Jahren Carl Jentsch² ausgedrückt: „Zunächst hat die protestantische Welt der römischen Kirche dafür zu danken, daß ihr überhaupt der Christenglaube bis heute erhalten geblieben ist; denn er ist dort beständig in Gefahr, an der Schwindsucht zu sterben.“

Wenn wir die Zersplitterung der Christenheit als ein großes, gottwidriges Übel empfinden und verabscheuen, so erhebt sich von selbst die Frage: Sollte die Kirche, um deren Einheit Christus selbst gebetet hat, in Wirklichkeit ein regelloser Haufen durcheinander meinender und redender Menschen sein, oder nicht vielmehr eine „acies ordinata“, ein wohlgeordnetes Streitheer (Hohel. 6, 3) mit bestimmten Führern und einem einheitlichen Haupt? Und weist nicht die Heilige Schrift selbst auf eine monarchische Spitze der Kirche hin? Wenn dies aber der Fall ist, dann können wir unsere Anstrengungen auf den einen Punkt beschränken, wo das Haupt der Kirche zu finden ist; ist einmal diese Frage gelöst, so ergibt sich alles andere wie

¹ Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche (Leipzig 1898) 51. Ebenso Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens (1928) 72, und Paul de Lagarde, Deutsche Schriften (Göttingen 1891) 43.

² Geschichtsphilosophische Gedanken (Leipzig 1892) 298. Generalsuperintendent Zoellner gesteht: „Das einzige, was erreicht wurde, ist dies, daß in der evangelischen Kirche allmählich niemand mehr weiß, was denn nun eigentlich und wirklich das Evangelium sei“ (AELK 1924, 339).

von selbst. Die Frage also, die von Faith and Order aus Gründen der Vorsicht zurückgestellt wurde (vgl. oben S. 154 f.), erweist sich somit als die im Grunde entscheidende.

Aus der Stockholmer Rede des Anglikaners Buxton kann man das Bedauern heraushören, daß heute in der gesamten Christenheit eine Autorität fehlt, wie sie der Papst im Mittelalter ausgeübt hat. Mit starkem Nachdruck spricht er den inhaltschweren Satz aus: „Das ist es, was wir letztlich benötigen — eine einzige autoritative Führerschaft.“¹ Die katholische Kirche ist auch hier wie eine Antwort auf den Ruf nach Autorität, und ihre weltgeschichtliche Entwicklung ist die glänzendste Rechtfertigung ihres Anspruchs auf die Führerschaft. Mögen auch ihre Kritiker noch so viele Einwände gegen den päpstlichen Primat erheben, der fertige Bau der Kirche läßt am sichersten die Anlagen des Keims erkennen, aus dem er hervorgegangen ist, und gegen die laute Sprache der Tatsachen vermögen nachträgliche Nörgeleien nicht aufzukommen, daß die Entwicklung eigentlich hätte anders verlaufen müssen.

Auch die protestantische theologische Forschung hat sich genötigt gesehen, den Ursprung des päpstlichen Primats immer mehr ins christliche Altertum hinaufzurücken. Nach Harnack² „ist es offenbar, daß gegen Ende des 3. Jahrhunderts die Entwicklung . . . nahezu überall bei demselben Endpunkte angelangt war: der Katholizismus, wesentlich in dem Sinne des Wortes, den wir heute noch mit ihm verbinden, ist in der großen Mehrzahl der Gemeinden durchgedrungen.“ Und an einer andern Stelle³ sagt er: „daß die Anfänge des römischen Primats in der Kirche bis ins 2. Jahrhundert hinaufgehen“. Wer aber den päpstlichen Primat ablehnt und doch auf dem Boden des Evangeliums stehen will, dem bleibt nichts anderes übrig als die Zuflucht zum — Rätsel⁴.

¹ E 530: „That is what we ultimately need — single, authoritative leadership.“ Diese bedeutsame Stelle fehlt im Amtlichen Deutschen Bericht, der nur einen Auszug der Rede gibt (D 529 ff.). Vgl. auch Heiler 107. In der „International Review of Missions“ (London, Januar 1928, 110 f.) schreibt K. S. Latourette: „Die protestantischen Kirchen müssen irgend einen Ersatz für Rom finden.“ Da er aber sowohl den päpstlichen Primat als auch den Episkopat als Zentrum der Einheit ablehnt, so tröstet er sich vorerst mit der vagen Hoffnung auf eine zukünftige Organisation (machinery), deren Anfänge vielleicht in der bisherigen Zusammenarbeit der Missionskirchen zu sehen seien.

² Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴ (Tübingen 1909) 480.

³ Protestantismus und Katholizismus in Deutschland (Berlin 1907) 20.

⁴ Der Jenaer Theologe Karl Ludwig Schmidt schreibt zu Matth. 16, 18:

Wenn man aber in der neueren Einigungsbewegung so gern die Constitutio „*Pastor aeternus*“ des Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit des Papstes als Stein des Anstoßes und als Hindernis der kirchlichen Einheit hinstellt, so hat schon vor mehr als vierzig Jahren der bekannte Kirchenrechtslehrer Hinschius¹, obwohl Protestant, gegenüber den Einwänden der Altkatholiken Döllinger und Schulte es als unrichtig bezeichnet, „unter Ignorierung der weiteren Entwicklung von etwa neunhundert Jahren die Vorgänge der modernen Zeit bemessen zu wollen“, und zusammenfassend bemerkt: „Vielmehr wird ein unbefangener Standpunkt anerkennen müssen, daß die durch die Konstitution festgesetzten Dogmen nichts anderes als der Abschluß einer seit Jahrhunderten datierenden Entwicklung in der katholischen Kirche sind und lediglich als letzte Konsequenzen der katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit der äußeren Kirche und der neueren [?] katholischen Auffassung von der Stellung des Papstes als Nachfolger des Apostels Petrus aufzufassen sind. Aus der Bahn, welche die Entwicklung der katholischen Kirche bisher genommen hat, ist dieselbe sicherlich nicht durch die Constitutio ‚*Pastor aeternus*‘ herausgeleitet worden.“

Das rechte Verständnis für die Kirche ist den Andersgläubigen abhanden gekommen; es wird ihnen durch viele Vorurteile und einseitige Beobachtungen (freilich auch durch manche Ärgernisse) erschwert. Sie sehen in der katholischen Kirche vielfach nur die äußern Formen, die rechtliche Verfassung, das Gesetzbuch mit 2414 Canones. Insbesondere ist ihnen die Idee des Papsttums bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Es erscheint ihnen als eine finstere Gewalt, die den freien Aufschwung der Seele zu Gott verhindert und nur Menschenknechte schafft, als „die kalte Hand von jenseits der Berge“ (Karl Heim), nicht als die von Christus eingesetzte Autorität, die unter dem Beistand der göttlichen Gnade² den Auftrag und die Aufgabe hat, die Brüder zu stärken (Luk. 22, 32) und dem gewaltigen Bau der Kirche als Felsenfundament zu dienen (Matth. 16, 18). Darum muß es das vornehmliche Ziel der katholischen Apologetik

„Die Sonderstellung des Simon Petrus ist dabei ein Rätsel, das als solches hingenommen werden muß. Allerlei psychologische Erklärungen mögen einleuchtend sein, können aber nicht weiter helfen. . . . Petrus ist auserwählt, hat sich dann verstockt, bleibt aber auserwählt in einem besonderen Sinne, weil er das fundamentum ecclesiae geworden ist“ (Theologische Blätter [Leipzig 1927] 299). Vgl. auch J. Geiselman, Der petrinische Primat, in: Biblische Zeitfragen 7 (Münster 1927).

¹ System des katholischen Kirchenrechts III (Berlin 1883) 603 617 f.

² Die Kirche ist nicht auf Simon gegründet, sondern auf Petrus, „*cuius dignitas etiam in indigno herede non deficit*“ (Leo M., Sermo 3 de Natal. c. 4; ML 54, 147).

sein, Wesen und Aufgabe der Kirche und des päpstlichen Primates ins rechte Licht zu rücken und ihre Grundlagen aus Schrift und Überlieferung darzulegen¹.

Weil heute in der akatholischen Literatur soviel von „ius et imperium“ in der katholischen Kirche die Rede ist, so sei noch in aller Kürze darauf hingewiesen, daß die äußern rechtlichen Formen nur das innere Leben der Seele und der Kirche schützen sollen. Nach katholischer Lehre ist die Kirche nicht Selbstzweck. Sie steht nicht über, sondern unter Christus und seinem Evangelium und soll weder Christus noch das Evangelium verdrängen oder ersetzen, sondern gerade im Gegenteil die Seelen zu Christus und durch Christus zum Vater führen. Auch der Sinn des bischöflichen Amtes und der päpstlichen Würde ist nicht ein anmaßliches Herrschen über die Kirche, sondern im Geiste von 1 Petr. 5, 2 3 und 2 Kor. 1, 23 ein Dienst an dem mystischen Leibe Christi; denn nichts wollte Christus von den Amtsträgern seiner Kirche weiter entfernt wissen als den Geist der Herrschsucht und des Pharisäismus. Der Priester und der Levit des Neuen Bundes sollen die Züge des barmherzigen Samariters tragen. Wo immer also das kirchliche Amt zur Befriedigung des Ehrgeizes, der Herrsch- oder Habsucht benützt würde und wo die Art seiner Verwaltung die christliche Demut und Liebe vermissen ließe, läge eben ein Mißbrauch vor, der auch oder vielmehr gerade vom katholischen Standpunkt zu verurteilen ist². Übrigens ist gegenüber so manchen Ausstellungen die Gegenfrage berechtigt, ob sich nicht auch in den protestantischen und orthodoxen Kirchen geistliche Paschas finden. Hat doch selbst Bismarck in seinen „Gedanken und Erinnerungen“ (III 20) geurteilt: „Der evangelische Priester ist, sobald er sich stark genug dazu fühlt, zur Theokratie ebenso geneigt wie der katholische, und

¹ Michael d'Herbigny tut dies in besonderem Hinblick auf die Orientalen und Anglikaner in seinem zweibändigen Werke: *Theologica de Ecclesia* (3 Paris 1927/28, Beauchesne); ebenso P. Batiffol, *Catholicisme et papauté. Les difficultés anglicanes et russes*² (Paris 1927, Lecoffre).

² S. Gregorius M.: „Mercenarius est, qui locum quidem pastoris tenet, sed lucra animarum non quaerit, terrenis commodis inhiat, honore praelationis gaudet, . . . impensa sibi ab hominibus reverentia laetatur“ (Homil. 14 in Evang. n. 2; ML 76, 1128).

dabei schwerer mit ihm fertig zu werden, weil er keinen Papst über sich hat.“ Allenthalben gibt es leider Menschen, die in ihrer Amtsführung mehr auf das „ministrari“ als das „ministrare“ Wert legen, ein Verhalten freilich, das nirgends so abstoßend wirkt als im kirchlichen Gewande und unter dem Aushängeschild der Nachfolge Christi.

Wohl hat die kirchliche Autorität wie jede Behörde in der Hauptsache den Zweck, die bestehende Ordnung zu bewahren und gegen Störungen und Gefahren zu schützen. Sie stellt also das Moment der Beharrung dar. Daneben gibt es aber auch in der katholischen Kirche ein flutendes, bewegtes Leben, das wie überall im wesentlichen von unten kommt. Christus hat seiner Kirche nicht nur das feste Gefüge der Hierarchie verliehen; er hat auch vorhergesagt, daß es in ihr immer auch schöpferische, wahrhaft charismatische Kräfte geben werde, die zumal in den großen Heiligen hervortreten und der Kirche bei aller Unterordnung unter das Amt aus innerem Reichtum neue Antriebe schenken, neue Hilfe bringen und reformatorisch wirken. Eine Kirche, die nur von Gesetzesparagraphen und behördlichen Anordnungen lebte, wäre eine religiöse Bureaukratie, nicht der geheimnisvoll in den Seelen fortlebende und fortwirkende Christus. Man braucht heute nur das reiche liturgische, soziale und karitative Leben in der katholischen Kirche zu beobachten, um zu der Erkenntnis zu gelangen, daß sie mehr ist als eine „Juristenkirche“ und daß der Säftestrom des göttlichen Weinstocks noch mächtig durch ihre Adern kreist.

Es war daher auch kein Ausfluß menschlicher Überheblichkeit, sondern ein Dienst an den Seelen, wenn die Päpste gegenüber den „Weltkonferenzen“ wiederum auf den Kern der ganzen Einigungsfrage hinwiesen und den einzigen Weg zur Einheit der Christenheit aufzeigten. Sie taten es aus tiefstem Pflichtgefühl, im Bewußtsein der Ausnahmestellung, die sie sich nicht willkürlich angemaßt, sondern von dem Stifter der Kirche selbst empfangen haben. Denn nur dort, wo das Haupt ist, kann die eine Kirche Christi sein¹.

¹ Gardiner schrieb über Benedikt XV. diese anerkennenden Worte: „Le pape Benoît XV a nettement défini sa position doctrinale. Il offre ses

Die gegenwärtige Geisteslage, aus der deutlich die Stimme Gottes zu uns spricht, bringt es mit sich, daß über alle die ernsten und entscheidenden, zwischen den Katholiken und den Andersgläubigen strittigen Fragen aufs neue eine sachliche Auseinandersetzung erfolgt und daß wir Katholiken jederzeit bereit sein müssen, über unsern Glauben Rechenschaft zu geben (1 Petr. 3, 15). Wenn wir in diesem Kampfe siegen wollen, dürfen wir den Kampfplatz nicht meiden. Durch ein unzeitiges Schweigen oder ein Umgehen der gestellten Fragen würden wir weder unserer Aufgabe genügen noch unsere Verantwortung gegenüber den Gläubigen und Ungläubigen ablehnen oder erleichtern können¹.

Es sei aber gleich beigelegt, daß sich zum Austrag dieser Fragen nur sachkundige, mit Ansehen bekleidete Persönlichkeiten eignen. Ein theologischer Dilettantismus, der sich aus falscher Liebe zum Frieden in verstiegenen, unklaren Behauptungen gefiele und eine nachträgliche Korrektur notwendig machte, könnte nur verhängnisvoll wirken. Freilich auch starre Dogmatiker, die ohne Verständnis für fremde Denkart und ohne Rücksicht auf die Gewissenslage der andern gleich mit Anathemen anrücken, sind für diese Aufgabe ebensowenig berufen. Wer als Apostel zu den Menschen gehen will, muß etwas von der Anpassungsfähigkeit des hl. Paulus haben, der selbst verfänglichen Aussprüchen heidnischer Dichter einen wahren Sinn zu geben wußte und allen alles wurde, um alle für Christus zu gewinnen (1 Kor. 9, 22).

Es bleibt endlich noch die Frage zu behandeln, in welcher Weise, d. h. mit welchen Mitteln des Gedankenaustausches dem Werke der Verständigung und der Einigung gedient werden

prières, mais il met bien en relief que le centre de l'unité chrétienne est la papauté. Le pape n'aurait pu altérer sa position sans rompre avec l'enseignement de ses prédécesseurs qui se considèrent comme les pères et les maîtres de tous les chrétiens" (IKZ 1917, 68).

¹ S. Gregorius M.: „Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium hos, qui erudiri poterant, in errore derelinquit“ (Reg. pastor. 1. 2, c. 4; ML 77, 30). S. Thomas: „Ipsa taciturnitas eorum, qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio“ (Summa theol. 2, 2, q. 10, a. 7 c).

soll. Zunächst kommt hier die Auseinandersetzung im wissenschaftlichen Schrifttum in Betracht. Man kann die zwischen den christlichen Kirchen liegenden Differenzpunkte in stiller Studierstube durchdenken und darüber seine Meinung schriftlich niederlegen. Es hat eine gewisse Berechtigung, was der protestantische Konsistorialpräsident Friedrich Curtius¹ nach der Genfer Vorkonferenz für Glauben und Verfassung (1920) schrieb: „Vielleicht kommt man dabei noch eher zu einem Ergebnis als in einer Versammlung, in welcher naturgemäß der Wunsch nach Harmonie in der Stimmung stärker ist als das Bestreben, die in der Natur der Sache liegenden Schwierigkeiten rückhaltlos klarzulegen.“ Gerade weil die praktische Verständigung immer wieder durch Unklarheit und Unstimmigkeit in den grundsätzlichen Voraussetzungen gestört und gehindert wird, bleibt es eine verdienstliche Arbeit, wenn auf beiden Seiten Gelehrte um die lichtvolle Herausstellung der Grundlehren in systematischer Darstellung sich bemühen. Sie sind Wegebereiter der Einigung, wenn sie ihre Arbeit im Geiste der Wahrheit und Liebe vollbringen. Auch hier wird sich der Satz bestätigen: Eine gute, klare Theorie ist die beste Hilfe für die Praxis.

Der Gedankenaustausch in Schrift und Druck hat seine Vorzüge, wenn es sich um weitschichtige historische Untersuchungen und um begrifflich und rechtlich scharfe Fassungen handelt, aber er hat auch seine Bedenken und Schranken. Er führt praktisch oft nur dazu, daß jeder in seinem Kreise seine Überzeugung vorträgt, ohne daß die Gedanken hüben und drüben je ineinander eingreifen. Ein sprechender Beweis für diese Tatsache ist die Unfruchtbarkeit der bisherigen Polemik, die wohl mehr Mißverständnisse, Vorurteile und Abneigungen geschaffen als beseitigt hat. So seltsam es klingen mag, wir würden uns vielleicht schneller verstehen, wenn wir Analphabeten und nicht durch Berge bedruckten Papiers voneinander getrennt wären.

Es ist daher begreiflich, wenn man in neuerer Zeit mehr als früher zu den Mitteln der persönlichen, mündlichen Aus-

¹ Eiche 1922, 26.

sprache übergegangen ist. Das gesprochene Wort hat eine unmittelbare Wirkung, in der das Ethos und Pathos der ganzen Persönlichkeit zum Ausdruck kommen. Das geschriebene Wort erhält oft eine andere Färbung, wenn man den Verfasser selbst hinzunimmt. In mündlicher Aussprache können Mißverständnisse, die sich sonst lange fortschleppen, sofort berichtigt, Einwände und Fragen alsbald beantwortet werden, und zwar gerade jene Einwände und Fragen, um die es den Beteiligten hauptsächlich zu tun ist. Auch können mündlich ohne Bedenken Zugeständnisse gemacht oder Aufklärungen gegeben werden, deren schriftliche Festlegung vielleicht sehr unklug oder taktlos wäre. Werden vertrauliche Unterhaltungen von beiden Seiten mit Aufrichtigkeit geführt, dann schwinden zwar nicht ohne weiteres die Gegensätze in der Lehre, aber die Herzen nähern sich einander in Ehrfurcht und Liebe. So wird die konfessionelle Spannung gemildert, und das gegenseitige Verhältnis in einer Weise gestaltet, die dem christlichen Geiste entspricht. Kurzum, der positive Gewinn persönlicher Aussprache in theoretischer und praktischer Hinsicht kann nicht bestritten werden.

In welchem Geiste solche Aussprachen zu führen sind, hat Leo XIII. treffend in einem Briefe geschildert, den er im September 1894 durch seinen Kardinalstaatssekretär Rampolla an Abbé Portal richten ließ: „Ein freundschaftlicher Gedankenaustausch und ein vertieftes Studium der alten Glaubenslehren und gottesdienstlichen Bräuche wären überaus nützlich, der erwünschten Wiedervereinigung die Wege zu ebnen. All dies müßte geschehen ohne die geringste Beimischung von Bitterkeit, gegenseitiger Beschuldigung oder Befangenheit in irdischen Interessen; es müßte geschehen in einer Atmosphäre, wo man einzig den Geist der Demut und christlichen Liebe atmet, aus einem aufrichtigen Friedensverlangen heraus und glühender Liebe zu dem unvergänglichen Werk der Liebe eines Gottes, der darum betete, daß die Seinen alle eins seien in ihm, und der nicht zögerte, diese Einheit mit seinem ganzen Blute zusammenzukitten.“¹

Es ist auch eine Erfahrungstatsache, daß Annäherungen an den Katholizismus am ehesten auf diesem Wege gegenseitigen Vertrauens zu erwarten sind. Bietet sich also eine Gelegenheit zu solchen Aussprachen oder wird sie von Andersgläubigen erbeten, so haben wir damit ein vorzügliches Mittel, um Gutes

¹ Halifax, Leo XIII. and Anglican orders (London 1912, Longmans) 154 f.; „Hochland“, Dezember 1927, 276.

zu wirken. Es sind apostolische Worte, die Kardinal Mercier in seinem Hirtenbrief vom 18. Januar 1924 über die Mechelner Verhandlungen niederschrieb: „Um alles in der Welt möchte ich nicht einem unserer getrennten Brüder Anlaß geben zu sagen, er habe vertrauensvoll an die Türe eines römisch-katholischen Bischofs geklopft und dieser römisch-katholische Bischof habe sich geweigert, ihm zu öffnen.“¹

Persönliche Aussprachen über religiöse Fragen werden sich am fruchtbarsten erweisen, je kleiner und harmonischer der Kreis ist, in dem sie stattfinden. Hieraus ergibt sich ein gewichtiger Einwand gegen Programm und Methode der Weltkonferenzen. Um eine innere Annäherung der Konfessionen und vorab eine gründliche Aussprache über die Differenzpunkte herbeizuführen, ist der große Apparat von Weltkonferenzen wenig zweckmäßig, da jedes Wachsen in die Breite dem Hinabsteigen in die Tiefe hinderlich ist. Selbst der größte Teil der Theologen hüben und drüben ist kaum befähigt, mit Nutzen solche Aussprachen zu führen, da diese nicht nur genaue Kenntnis des eigenen Glaubenssystems, sondern auch Vertrautheit mit der Gedanken- und Gefühlswelt der andern und mit den bisherigen Verhandlungen voraussetzen.

Diese Erfahrung scheint sich auch auf den Konferenzen der letzten Jahre aufgedrängt zu haben. Deißmann (26) bemerkt in dieser Hinsicht: „Die ökumenische Bewegung wird nur dann gesund bleiben, wenn sie getragen wird nicht nur von Kirchen, die amtliche Schriftstücke miteinander austauschen, sondern auch von einer wachsenden Zahl christlicher Einzelpersönlichkeiten hin und her, die über Land und Meer, von Kirche zu Kirche und von Volk zu Volk einander persönlich kennen, immer wieder Auge in Auge einander persönlich begegnen, in dauernder Korrespondenz bleiben und durch einander Förderung erleben.“ Vgl. oben S. 189.

Vonseiten der Katholiken wird man gut tun, an solche Aussprachen keine allzu hohen Erwartungen zu knüpfen, und die Kritiker unter ihnen mögen anderseits mit ihrem Urteil zurück-

¹ DCU 357. Schon das mittelalterliche „Corpus Iuris Canonici“ hatte darauf hingewiesen, daß man nicht Menschen gewinnen und bekehren könne, ohne mit ihnen zu verkehren. Es heißt dort (c. 17. C. 23. q. 4; ed. Friedberg I 905): „Infideles non possumus Christo lucrari, si colloquium eorum vitamus et convivium. Unde et Dominus cum publicanis et peccatoribus manducavit et bibit.“ Was hier von den „infideles“ gesagt ist, gilt gewiß erst recht von den wohlmeinenden andersgläubigen Christen unserer Tage.

halten, daß „dabei nichts herauskomme“, weil sich keine sofort greifbaren Erfolge und zählbaren Konversionen einstellen. Nicht nur Konvertiten sind ein Gewinn für die Kirche, sondern auch jede Verminderung antikatholischer Vorurteile bei denen, die in der andern Konfession verbleiben. Auch die halben Konvertiten haben nicht selten unter der Leitung der Vorsehung eine geschichtlich bedeutsame Sendung. Sie müssen oft erst eine Art Dämmerung schaffen, ehe die Sonne der katholischen Wahrheit in den Geistern aufgehen kann. Auch in diesen Dingen ist Gott wunderbar in den Mitteln und Wegen, die er zu seinem Ziele wählt. Zutreffend bemerkt Ruvillé¹ von diesen halben Konvertiten: „Darum darf man doch die Betätigung dieser Elemente, die sich unter der Oberfläche abspielt, nicht unterschätzen, nicht für unwirksam halten, ebensowenig wie die verborgene Bewegung der Geister zu Gunsten des großen Abfalls vor Ausbruch der Reformation.“

Es versteht sich von selbst, daß die geistigen Berührungen zwischen den einzelnen Konfessionen mit äußerster Diskretion zu behandeln sind. Nichts wäre hier weniger am Platze als eine geschäftige Journalistik, die alle geheimen Vorgänge gleich an das Licht der Öffentlichkeit zerzt und zur Sensationsmache mißbraucht. „Sancta sancte“, gilt hier im entsprechenden Sinne. Auch die alte Mutterkirche in Rom ist noch immer durch unterirdische Wurzelfäden mit den getrennten Kirchen verbunden; es findet bald hier, bald da ein religiöser Gedankenaustausch und eine persönliche Annäherung zwischen den Anhängern der verschiedenen Bekenntnisse statt. Aber es wäre geradezu frevelhaft, derartige religiöse Verbindungen mit neugierigen Scheinwerfern abzusuchen. Wenn nur die Seelen Gott und der Wahrheit näherkommen! Auf das Registrieren und Ausposaunen solcher Tatsachen kommt es gewiß nicht an.

Doch wir können die Gelegenheiten zum Apostolat nicht beliebig wählen, sondern müssen sie nehmen und ergreifen, so wie sie sich bieten. Auch läßt sich nicht leugnen, daß private Aussprachen nur einen kleinen Kreis von Menschen erreichen und nach menschlicher Voraussicht nie eine Wand-

¹ Vorwärts zur Einheit (Mainz 1928, Kirchheim) 75.

lung großen Stils herbeiführen können. Sollten vielleicht nicht doch „Weltkonferenzen“ das rechte Mittel sein, um die kirchliche Einigungsbewegung in Fluß zu bringen? Und gerade von diesen „Weltkonferenzen“ schloß sich Rom selbst aus. Auch von katholischer Seite wurde in vorsichtiger Form und bester Absicht die Befürchtung ausgesprochen, daß durch das Fernbleiben der Katholiken einerseits eine günstige Gelegenheit zur Geltendmachung des katholischen Standpunktes verpaßt worden sei, anderseits die Gefahr herbeigeführt werde, daß sich die große Einigungsbewegung am Ende gegen die katholische Kirche weiterentwickle¹.

Es ist daher notwendig, den Sinn der römischen Verbote sich klar vor Augen zu stellen und ebenso gegen Abschwächungen wie Überspannungen zu schützen. Wenn die Kirche sich gegenüber den beiden Weltkonferenzen ablehnend verhielt, so wollte sie deshalb nicht einer völligen Abschließung der Katholiken von den Andersgläubigen das Wort reden. Durch eine solche Abschließung würde zwar die Gefahr des Interkonfessionalismus oder Indifferentismus abgewendet, aber zugleich jedes Apostolat, jedes Hinausstrahlen der katholischen Wahrheit in Außenbezirke unmöglich gemacht. Das kann also nicht die Absicht der Kirche sein, die immer Wert darauf gelegt hat, sich die Wege des Apostolates freizuhalten.

Die kirchlichen Entscheidungen fordern, daß die Katholiken keine andere Einigung der Christenheit begünstigen und unterstützen als die Rückkehr der Andersgläubigen zur katholischen Kirche, daß sie somit auch alles unterlassen, was diese Lösung der Unionsfrage voraussichtlich verhindern und erschweren könnte. Die Wahrung des dogmatischen Anspruchs, die einzig wahre Kirche Christi zu sein, bildet gleichsam den engsten Kreis, dessen Gefährdung die katholische Kirche unter allen Umständen gemieden haben will. Jenseits dieses Kreises hört die dogmatisch gebotene Stellungnahme auf, und es beginnt der weite Bereich disziplinärer und taktischer Maßregeln, um zur Verständigung mit den Andersgläubigen zu gelangen. Hier

¹ Vgl. Professor Eibl in: „Das Neue Reich“, 27. August 1927, S. 979; Dr. Metzger in: „Allgemeine Rundschau“, 24. September 1927, 598.

läßt sich das Verhalten der katholischen Kirche und der Katholiken nicht ein für allemal eindeutig festlegen. Auch die Geschichte lehrt, daß die Kirche jeweils ein Mittel als zweckmäßig anwandte oder zuließ, das sie zu`andern Zeiten und unter andern Umständen als unangebracht verwarf oder verbot. Welche Haltung im Einzelfalle einzunehmen ist oder stillschweigend geduldet werden kann, das hat in letzter Instanz die kirchliche Autorität zu entscheiden, die damit den einzelnen Gläubigen Richtlinien gibt und zugleich die Verantwortung abnimmt.

Es ist daher immer der genaue Wortlaut der kirchlichen Erlasse einzusehen und nach den allgemeinen Regeln der Moraltheologie auszulegen. So hält die „Civiltà Cattolica“ vom 6. August 1927 (216/17) trotz des Dekretes des Heiligen Offiziums vom 8. Juli 1927 gegen Lausanne eine Anwesenheit (interesse) bei einer solchen Konferenz zum Zwecke der Information für erlaubt, falls die zuständige kirchliche Autorität ihre Zustimmung gibt. Denn eine solche rein passive Teilnahme kann aus triftigen Gründen ebenso erlaubt sein wie die zivile Teilnahme an einem akatholischen Gottesdienst¹.

Darum wäre es auch verfehlt, aus der Anwesenheit einiger Katholiken in Stockholm und Lausanne den Schluß zu ziehen, diese hätten damit die Bestrebungen der beiden Konferenzen gebilligt und sich in Widerspruch zur Haltung Roms gesetzt. Die betreffenden Katholiken sind als Beobachter oder Berichterstatter gekommen, um sich aus eigener Anschauung über die Vorgänge zu unterrichten. Eine Stellungnahme für oder gegen war darin nicht ausgesprochen. Im Gegenteil gaben sie sich offen als Katholiken und als Vertreter des katholischen Standpunktes aus. Es erscheinen ja auch auf den deutschen Katholikentagen manche Protestanten, ohne daß wir diese deshalb als Kronzeugen für unsere Sache in Anspruch nehmen.

Was aber die Zukunft anlangt, so stehen der katholischen Kirche viele Wege offen, um für die Wiedervereinigung der Andersgläubigen zu wirken. Sie selbst kann diese zu gemeinsamen Tagungen und Unionsverhandlungen einladen oder auf neutralem Boden mit ihnen zusammenkommen. Sogar öffentliche Religionsgespräche mit den Andersgläubigen lehnt sie nicht unter allen Umständen ab². Wenn auch die Erfahrungen der Vergangenheit warnen, so bemerkt doch M. Reichmann³ mit Recht, „daß der Vergleich mit den Religionsgesprächen der Reformationszeit ein ungünstiges Urteil nicht unbedingt erzwingt. Jene alten Kongresse scheiterten zumeist an der leidenschaftlichen Voreingenommenheit, an dem Mangel des guten

¹ CIC can. 1258, § 2. ² Ebd. can. 1325, § 3.

³ Stimmen der Zeit 106 (1923/24) 109; vgl. ebd. 98 (1919/20) 392.

Willens und der christlichen Liebe bei den Beteiligten. Die Schuld dieses unzulänglichen Verhaltens lag manchmal auf beiden Seiten, wie Bischof Konrad Martin¹ aufrichtig anerkennt. Ein anderer Grund des Mißlingens war die Einmischung der Politik und die Rücksicht auf die Wirkung, welche von einem etwaigen Ergebnis auf diese Politik zu erwarten oder zu befürchten war. Beide Klippen sind heute nicht mehr so gefährlich.“ Was also ehemals ein untaugliches Mittel war, kann unter andern Verhältnissen ein taugliches werden.

Endlich kann die Kirche, wie in der Vergangenheit so auch in Zukunft, zu dem außerordentlichen Mittel eines allgemeinen Konzils greifen und dazu die Andersgläubigen einladen, um dadurch die kirchliche Einigung zu fördern.

So wurden die Protestanten zum Trienter Konzil wiederholt eingeladen und ihnen in feierlicher Form freies Wort und Geleit zugesichert. Zum Vatikanischen Konzil erging nicht nur an die orthodoxen Kirchen des Orients, sondern in entsprechender Form auch an die Protestanten eine Einladung (die freilich abgewiesen wurde)². In bemerkenswerter Weise heißt es darüber in dem vorbereitenden Gutachten des Erzbischofs Tizzani: „Es würde dem Geiste der Kirche, welche die Verirrten auf den Weg der Wahrheit zurückführen müsse, widerstreiten, sich den Protestanten gegenüber untätig zu verhalten. Auch müsse man, wenn man sie mit Stillschweigen übergehe, ein ungünstiges Urteil über Rom gewärtigen, als fürchte Rom ihre Annäherung und sähe in einer ehrlich gemeinten Erörterung der Lehre eine Gefahr. Sie müßten also bei Ausschreibung des Konzils irgendwie berücksichtigt werden.“³ Auch die Zentralkommission der Kardinäle, die über diesen Gegenstand am 22. März 1868 eine Beratung abhielt, war der Ansicht, daß man die Protestanten berücksichtigen müsse. „Wenn sich Protestanten in Rom zum Konzil einfänden, könnten geeignete Theologen bestellt werden, um mit ihnen Konferenzen abzuhalten.“⁴

Eine große, weltumspannende Organisation wie die katholische Kirche neigt naturgemäß dahin, in den bisherigen Bahnen ihrer Geschichte fortzufahren und aus ihrer Vergangenheit die Vorlagen für ihr künftiges Verhalten zu entnehmen. Aber mit diesem berechtigten Konservativismus verbindet sie eine wunder-

¹ Wozu noch die Kirchenspaltung? (Paderborn 1869) IV.

² Granderath, Geschichte des Vatikanischen Konzils I (Freiburg 1903) 127 ff. 138 328 ff. ³ Ebd. 127 f.

⁴ Ebd. 429. Das Apostolische Schreiben, das die Protestanten einlud, ist vom 13. September 1868 datiert: Acta Sanctae Sedis IV (1868) 131 ff. Es ist also ein Irrtum Söderbloms, wenn er meint (Christliche Einheit 19), die Orthodoxen und Protestanten seien zum Vatikanischen Konzil nicht eingeladen worden.

bare Anpassungsfähigkeit an die wechselnden Zeitverhältnisse, und da ihr der Beistand Christi für alle Zeiten zugesichert ist (Matth. 28, 20), dürfen wir das Vertrauen hegen, daß sie je nach den Umständen neuen Bedürfnissen auch auf neuen Wegen zu begegnen wissen wird.

Da alle Arbeit für die Einigung der Christenheit eine Arbeit auf lange Sicht ist, so müssen die heute Lebenden damit sich zufrieden geben, Pilger zu diesem erhabenen Ziele zu sein. Aber auch die Pilgerschaft zu einem großen, fernen Ziele kann die Geister zusammenführen. Alle, die nach bestem Wissen und Gewissen für die Einheit in der Christenheit wirken, stehen unter dem Segen des Gebetes, das Christus für die Einheit seiner Kirche gesprochen hat. Sie tragen in sich das Bewußtsein, Sämänner einer bessern Zukunft zu sein. Wenn sie auch selbst den Tag der Ernte nicht schauen, so wissen sie doch, daß vor Gott der gute Wille für die Tat genommen wird. „In magnis et voluisse sat est.“

Legen wir daher alle Ungeduld ab und vertrauen wir auf die stille Keimkraft jedes guten Wortes und jeder guten Tat, auch wenn zunächst kein sichtbarer Erfolg zu Tage tritt. Schon die Bemühung um die Einheit der Kirche ist ein herrlicher Gewinn. In allen denen, die aufrichtig nach diesem hohen Ziele streben, ist schon wie ein Schimmer des gelobten Landes die Bruderliebe lebendig, und sie wissen sich als Werkzeuge und Wegebereiter Gottes.

„Ein jedes Band, das noch so leise
Die Geister aneinander reiht,
Wirkt fort auf seine stille Weise
Durch unberechenbare Zeit“ (Platen).

SCHLUSS

Rückblick und Ausblick

Überschaut man die vielen aufrichtigen Versuche der früheren Jahrhunderte und der letzten Jahrzehnte, die Einheit in der Christenheit wiederherzustellen, und den geringen Erfolg aller Anstrengungen, so kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, als ob hier Zwerge mit heißem Bemühen, aber vergeblich sich abquälen, einen gewaltigen Felsblock von der Stelle zu rücken. Jede Generation gibt, müde geworden, die anscheinend unlösbare Aufgabe der folgenden weiter, die mit frischem Mute die Arbeit aufs neue beginnt, um nach einiger Zeit von dem gleichen Gefühle der Ohnmacht niedergedrückt zu werden.

So mag es nicht wundernehmen, daß auch in den verschiedenen christlichen Einigungsbestrebungen der letzten Jahre inzwischen eine gewisse Ernüchterung und Enttäuschung eingetreten ist. Diese unverkennbare Erscheinung erklärt sich nicht nur aus den innern Schwierigkeiten des ganzen Unternehmens, sondern auch aus den außerordentlichen Vorgängen, deren Zeugen wir alle waren. Wir alle hatten uns angesichts der ungeheuren Erlebnisse der Kriegs- und Nachkriegszeit mehr oder minder der Hoffnung hingegeben, die großen Ereignisse würden von selbst einen Umschwung der Verhältnisse bewirken und auch die schwierigen Geistesfragen, unter denen die letzten Jahrhunderte gelitten haben, einer raschen und überraschenden Lösung zuführen. Diese kühne Erwartung hat sich nicht verwirklicht und konnte sich nicht verwirklichen; denn äußere Ereignisse können das nicht bewirken, was nur die Frucht langer und mühsamer Anstrengungen sein kann. Und so kommen wir uns heute vor wie ein Landmann, der vor einem Acker voll Disteln und Dornen steht und einen Augenblick zaudert, ob er die gewaltige Arbeit des Umpflügens und der Aussaat auf sich nehmen soll. Wie sollen wir diese Arbeit leisten und beginnen? Ist es nicht von vornherein aussichtslos, sich an eine solche Aufgabe heranzuwagen?

Es ist keineswegs notwendig oder ratsam, vor den Schwierigkeiten des kirchlichen Einigungswerkes die Augen zu verschließen. Hier wie überall ist die nüchterne Erfassung der Wirklichkeit die Vorbedingung für zielstrebige, fruchtbare Arbeit. Was uns bisher verloren gegangen ist, das sind die Illusionen der ersten Stunde; was jetzt folgen muß, ist das stille, zähe Wirken in der Geduld.

Wie ist die Lage, vor der wir stehen? Auf der einen Seite ist es einleuchtend, daß die Einheit der bislang einander widerstreitenden Kirchengemeinschaften nur möglich ist, wenn eine Änderung eintritt. A. Ch a n d l e r, der anglikanische Bischof von Bloemfontein, schrieb daher: Wiedervereinigung „dürfe nicht einfach darin bestehen, daß die verschiedenen Kirchen zwar bleiben, was sie sind, aber sich trotz aller Gegensätze miteinander verbünden. Interkommunion und Austausch der Kanzel wären Heuchelei, wenn die einen die Sakramente schätzen, die andern sie mißachten, — die einen als Glaubenslehre verkünden, was die andern als Aberglauben verneinen“¹. Auch Gardiner² wehrte sich gegen den Gedanken, daß jeder glauben könne, was er wolle, und daß die christliche Welt, wie bisher, in einem doktrinen Chaos verbleiben dürfe. Auf der andern Seite aber beharren die einzelnen kirchlichen Gemeinschaften auf ihrer Eigenart in Glauben und Verfassung, und ehe sie mit andern überhaupt in irgend welche Verhandlungen treten, fordern sie die Gewährleistung dieser ihrer Eigenart. Wie soll da eine Einigung erzielt werden? Ein geschlossener Übertritt vollends ganzer kirchlicher Gemeinschaften zur katholischen Kirche scheint fast als ein Ding der Unmöglichkeit. Die heutigen Menschen mit ihrem ausgeprägten Individualismus sind zu differenziert, als daß überhaupt an Massenkonversionen zu denken wäre. Dagegen ändern Einzelkonversionen hinüber oder herüber kaum etwas an dem tatsächlichen Bestande der Konfessionen. Während aber die Christen untereinander streiten, erleiden alle Kirchen Jahr für Jahr große, zahlenmäßig nicht nachprüfbare Verluste an den Unglauben

¹ The English Church and Reunion (London 1918); vgl. IKZ 1919, 82.

² In seinem Briefe vom 10. Juni 1919 an die „Nouvelles Religieuses“; vgl. ebd. 15. Juli 1919, S. 437.

und die religiöse Gleichgültigkeit; die Not der Zeit verlangt somit gebieterisch nach einer einigen Christenheit.

Das ist also die Paradoxie, unter der die kirchlichen Einigungsbestrebungen stehen: Die Christen erkennen, daß sie sich einigen müssen, und sie erkennen zugleich, daß sie sich nicht einigen können. Weder Klagen noch Vorwürfe können an diesem Tatbestand etwas ändern; weder physischer noch moralischer Zwang ist hier zulässig oder erfolgverheißend. Die Glaubensunterschiede sind durch Jahrhunderte in den Gewissen der einzelnen verwurzelt, und keine menschliche Macht oder Beredsamkeit vermag diese Verwurzelung zu lösen. Nach der Stockholmer Konferenz schrieb der bayrische Kirchenpräsident D. Friedrich Veit¹ von seinem lutherischen Standpunkt: „Eine wirkliche Wiedervereinigung hätte entweder zur Voraussetzung, daß die Gründe, die zur Trennung führten, als Irrtümer erkannt und widerrufen würden, es sei von der einen oder der andern oder von beiden Seiten, oder daß die trennenden Unterschiede in einer höheren Einheit sich zusammenfänden. Zum ersten haben wir um der Wahrheit und des Gewissens willen kein Recht, das zweite läßt nicht willkürlich sich machen, wenn nicht entweder die Wahrheit oder die Einheit zu Schaden kommen soll.“ Er zieht daraus den Schluß, daß man vielleicht besser täte, von Wiedervereinigung der Kirchen nicht zu reden.

In soweit können wir dieser Äußerung zustimmen, als auch wir das viele Reden über die kirchliche Wiedervereinigung nicht für zweckmäßig halten. Aber das hohe Ziel selbst dürfen wir — hoffend wider die Hoffnung (Röm. 4, 18) — nicht aufgeben; denn es ist das Ziel Christi, um das wir beten und ringen müssen, auch wenn wir nach menschlichen Begriffen keine Aussicht auf Erfüllung sehen. Als der Erzbischof von Canterbury, D. Davidson, in einem Brief vom 1. August 1925 an Kardinal Mercier auf die Ergebnislosigkeit der Mechelner Verhandlungen hingewiesen hatte, erinnerte dieser in seiner Antwort vom 25. Oktober 1925 an den „Geist christlicher Geduld und übernatürlichen Vertrauens“ und bemerkte: „Die Union ist nicht unser Werk, wird es vielleicht auch nicht sein,

¹ Neue Kirchliche Zeitschrift 37 (Leipzig-Erlangen 1926) 8.

aber es liegt in unserer Macht und ist daher auch unsere Pflicht, sie vorzubereiten und ihr die Wege zu ebnen.... Arbeiter auf dem Acker der Seelen, haben wir zu säen im Schweiße unseres Angesichts (und zumeist unter Tränen), solange die Stunde der Ernte noch nicht geschlagen hat, und wenn dann wirklich diese gesegnete Stunde schlägt, wird wahrscheinlich ein anderer unsern Platz einnehmen.“¹

In einer Zeit heißester Religionskämpfe, im Jahre 1541, schrieb der edle Kardinal Contarini: „Auch in einer verzweifelten Sache darf der Christ die Hoffnung nicht ganz aufgeben, da er doch hoffen soll auch gegen alle Hoffnung und immer des Wortes des Apostels eingedenk sein muß: Ich freue mich in meiner Schwäche, damit in mir die Kraft Christi offenbar werde, der ich stark wurde, da ich schwach war. So müssen auch wir, je weniger Hoffnung uns die Menschen bieten, desto mehr auf die göttliche Vorsehung und die Barmherzigkeit Christi vertrauen. Er selbst, der in all seinen Worten getreu ist, hat uns versprochen, bei uns zu bleiben bis ans Ende der Welt. Aber unsere Pflicht ist es immer, zu dem Gott des Friedens und der Eintracht zu beten, daß er seinen Heiligen Geist vom Himmel in unsere Herzen herabsende und die Einheit seiner Kirche wiederherstelle.“²

In dem gleichen Sinne mahnte Leo XIII., als er in seinem Apostolischen Schreiben „Amantissimae voluntatis“ vom 14. April 1895 zum Gebet für die Rückkehr Englands zur Kirche aufforderte. Er erinnerte daran, daß die Weisheit der göttlichen Vorsehung sich gerade in der Lösung menschlich unmöglicher Aufgaben offenbare³. Auch Pius XI. spricht es in seiner Josaphat-Enzyklika vom 12. November 1923 aus, daß die Übereinstimmung aller Völker in der christlichen Einheit vor allem ein Werk Gottes und von der göttlichen Hilfe zu erhoffen sei⁴.

Es braucht also kaum eigens vermerkt zu werden, daß die Katholiken die Wiedervereinigung der Christenheit nicht von äußerer Betriebsamkeit oder Überredungskunst, sondern von den innern Kräften erwarten, die den Geist und das Herz der Menschen umzuwandeln vermögen. Die Gnade Gottes ist um so notwendiger, da es bei der Lösung der Unionsfrage weit mehr

¹ Vgl. Batiffol in: Hochland, Dezember 1927, 286.

² Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste V⁷ (1923) 303.

³ Die Worte Leos XIII. lauten: „Sunt eventus rerum non provisione humana tantummodo, sed maxime virtute pietateque divina metiendi. In rebus enim magnis atque arduis, si modo sint sincero et bono animo susceptae, adest homini Deus, cuius providentia ab ipsis inceptorum difficultatibus capit, quo magnificientius eluceat“ (Acta Sanctae Sedis 27, 590).

⁴ Acta Apost. Sedis XV (1923) 581: „Haec populorum omnium in oecumenica unitate consensio, ut opus in primis Dei, divinis est auxiliis praesidiisque comparanda.“

auf religiöse Antriebe und praktische Willensentscheidungen als auf theoretische Erkenntnisse ankommt. In einem von den Führern von Faith and Order gemachten Vorschlag einer Gebetsoktav für 1921 und 1922 stehen die tiefen und wahren Worte: „Die Einheit der Christenheit kann nur herbeigeführt werden von einer Kirche, die auf den Knien liegt. Vereinigung im Gebet geht der tatsächlichen Vereinigung nicht bloß voraus, sondern bedingt sie.“¹ In Wahrheit ist das Gebet unser Hauptmittel im Ringen um die Einheit der Kirche, und darum ergeht mit Recht von hüten und drüben die Mahnung zum Gebet an alle Gläubigen, die des Herrenwortes von der einen Herde und dem einen Hirten eingedenk sind.

Ein kurzes und in seiner Schlichtheit ergreifendes Gebet um die Einheit der Kirche ist uns aus der frühesten Zeit des Christentums erhalten. Es wurde bei der eucharistischen Feier gesprochen: „Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und in eins zusammengebracht wurde, so laß auch deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich zusammengebracht werden; denn dein ist die Ehre und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit.“² Ein ähnliches Gebet findet sich in der römischen Meßliturgie unmittelbar vor der heiligen Kommunion. Gerade dieses Gebet war von den Führern der Faith and Order-Bewegung gewünscht und vorgeschlagen worden, und Benedikt XV. hat es durch Breve vom 25. Februar 1916 besonders empfohlen und mit Ablässen versehen³. Das Gebet lautet: „Herr Jesus Christus, der du deinen Aposteln gesagt: ‚Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch‘, siehe nicht auf meine Sünden, sondern auf den Glauben deiner Kirche und gib ihr nach deinem Willen gnädig Frieden und Eintracht.“

Dabei wird es ein Gott besonders wohlgefälliges Gebet sein, wenn wir um die Entsendung wahrhaft großer Apostel bitten. Diese können in der Weite ihres Blickes und Herzens neue Wege

¹ IKZ 1921, 67. Suggestions for an octave of prayer for unity (1921/22): „The unity of Christendom can be accomplished only by the Church on her knees.“

² Didache 9, 4; vgl. 1 Kor. 10, 17; Augustinus, Serm. 227; ML 38, 1100

³ Acta Apost. Sedis IX (1917) 62; vgl. ebd. XV (1923) 581.

eröffnen, auf die sich die Enge und Zaghaftigkeit der Kleinen nicht wagen darf. In einer altchristlichen Predigt¹ findet sich der kernige Satz: „Wenn der hl. Stephanus nicht so gebetet hätte, würde die Kirche heute keinen Paulus haben.“ Das demütige Gebet der Christen muß sich in der Bitte um Arbeiter für den Weinberg des Herrn um so mehr vereinigen, je klarer und tiefer wir unsere eigene Ohnmacht erkennen.

Die Heiligen ergreifen die Herzen der Menschen, wandeln sie um und machen so das anscheinend Unmögliche möglich. Gregor der Große, selbst ein Heiliger, schreibt von ihnen: „Die heiligen Männer, die auf den Fittichen des Geistes zur Betrachtung des Himmlischen sich erheben, ... machen diese himmlischen Güter, die sie spiegelhaft geschaut haben, den Brüdern kund und entzünden ihre Herzen zur Liebe des innern Lichtes. Zwar kann das Schauen nicht die Wirklichkeit erreichen noch die Sprache das Schauen. Aber dennoch trifft ihre Botschaft die Herzen der Zuhörer und entflammt sie. ... Wenn sie von himmlischen Dingen reden, sind sie durchglüht von höherem Licht und darum reißen sie den Geist ihrer Zuhörer zur Liebe des himmlischen Vaterlandes hin. ... Pfeile des Herrn sind die Worte der Heiligen. ... Was sind die Heiligen anders als Ströme, die der Herzensdürre der irdischen Menschen Fruchtbarkeit verleihen?“²

Wie auch ein auf Polemik gar nicht eingestellter Heiliger für die Wiedergewinnung der von der katholischen Kirche Getrennten wirkt, zeigt der Protestant Paul Sabatier³ an dem Beispiel des hl. Franziskus: „Vor ihm schwiegen und verschwanden die Häretiker ..., diese Disputatoren, die als unbesiegbar galten. Das ist vielleicht die bedeutendste historische Tatsache des Reformators von Assisi; seine Erscheinung brachte die Häresie zum Schweigen. ... Diese ungeheure Tatsache, welche die Geschichte des 13. Jahrhunderts beherrscht, scheint den meisten Autoren, die sich mit dieser Periode befaßt haben, entgangen zu sein. ... Es schien, als ob es in einigen Jahren nur einen Hirten und eine Herde gebe.“

Freilich werden auch die außerordentlichen Menschen, also die Heiligen, die große Wende erst dann bewirken können, wenn „die Zeit erfüllt ist“, d. h. wenn die geschichtliche und besonders die seelengeschichtliche Entwicklung die Herzen für die Botschaft des Heiles empfänglich gemacht hat. Was aber können wir tun, um diese Entwicklung herbeizuführen oder zu beschleunigen? Mit wenigen, inhaltschweren Worten hat Pius XI. den Gläubigen den rechten Weg gewiesen: Die Einheit der Kirche sei nicht so sehr durch Disputationen oder ähnliche Mittel, sondern durch das Beispiel eines heiligen Lebens

¹ Inter sermones supposititios S. Augustini; ML 39, 2146.

² In Ezech. I. 1, hom. 5, n. 13—15; ML 76, 827 f.

³ Études italiennes 1925, 76 f.; „Una Sancta“ (Franziskus-Heft) 1926, 54.

und vor allem durch die Werke der Liebe zu befördern¹. Der Wettstreit der Liebe hat mehr Seelen der wahren Kirche zugeführt als der Wettstreit des Glaubens, und ohne die Werke der Liebe wäre ja auch die Glaubenseinheit ohne Wert (1 Kor. 13, 2). Darum hat Christus seinen Jüngern die „guten Werke“ empfohlen, damit die Menschen durch ihren Anblick den Weg zum himmlischen Vater finden². Das Beispiel hat eine Überzeugungskraft, die auch die beredteste Zunge nicht erreichen kann, und der ist der wirksamste Anwalt seines Glaubens, der seinen Glauben durch die Tat beweist. Mit Recht kommt daher Hugo Lang³ zu dem praktischen Schluß: „So ist denn das Wichtigste, das Wesentliche, was wir zur Wiedervereinigung beitragen können, daß wir selbst immer katholischer werden.“

Wenn wir aber ungeduldig fragen: „Wie lange soll die Trennung noch bestehen?“ und wenn es uns scheint, als sei Gott taub für das Gebet so vieler edler Christen, so mag uns Augustinus⁴ die Antwort geben, daß Gott auch dann und oft gerade dann seinen Beistand leiht, wenn er die Erhörung unserer Bitten hinausschiebt; denn eine voreilige Gewährung könnte eine nur unvollkommene Heilung der Übel bedeuten, an denen wir leiden.

Solange aber die Glaubensspaltung trotz allen Einigungsbestrebungen der Edelsten und Besten fortbesteht — und sie wird nach menschlicher Voraussicht noch lange fortbestehen —, wird es die Aufgabe aller Christen sein, das Verhängnis dieser Spaltung in Geduld zu tragen. Es klingt so selbstverständlich und ist doch so weisheitsschwer, was die „Nachfolge Christi“ (I 16) sagt: „Was der Mensch an sich oder bei andern nicht ändern kann, das soll er geduldig ertragen, bis Gott es anders lenkt.“ Ein trotziges Sichaufbäumen gegen schicksalhafte Verhältnisse wäre ja ebenso töricht wie eine wilde Entrüstung über unverrückbare Tatsachen der Vergangenheit. Aber wir sollen die

¹ Acta Apost. Sedis XV (1923) 579.

² Matth. 5, 16; 10, 6—8; 1 Petri 2, 12.

³ „Der katholische Gedanke“ (Vierteljahrschrift, München 1928) 186.

⁴ Sermo 163, c. 7; ML 38, 892: „Deus et cum differt adest, et quod differt adest, et differendo adest, ne praeproperam cum implet voluntatem, perfectam non impleat sanitatem.“

Spaltung nicht nur in gelassener Ergebung wie eine Strafe hinnehmen, sondern sie auch im Lichte des christlichen Glaubens als eine ernste Prüfung betrachten. Gott, der reich ist an Erbarmung, hat die Macht, auch aus dem größten Übel Ströme des Segens erfließen zu lassen für die Menschen, die er alle ohne Ausnahme durch Christi Blut erlöst und zur ewigen Seligkeit berufen hat.

Endlich noch eine praktische Schlußbemerkung! Nachdem wir uns so eingehend mit den großen und weiten Plänen des Weltprotestantismus befaßt und von seiner Sehnsucht nach der einen Kirche Christi gesprochen haben, möchte vielleicht noch ein Wort angebracht sein an die Männer der Praxis, denen die unmittelbare Gegenwart mehr zu Herzen geht als eine ferne, unabsehbare Zukunft. Diese könnten einwenden, daß wir zumal in Deutschland noch immer einen recht streitbaren Protestantismus vor uns haben, der wenig Neigung zeigt, auf die friedlichen Schalmeien zu achten, die namentlich von jenseits des Ozeans zu uns dringen¹. In der Tat, urteilt der protestantische Pfarrer Hans Ehrenberg²: „Keiner Kirche und keinem Volk ist der ökumenische Gedanke so neu und fremd wie der deutschen evangelischen Kirche und dem durch sie geprägten Teile des deutschen Volkes. . . . So kommt es, daß ,es bei uns noch immer protestiert‘, obwohl heute die Situation eine ganz andere geworden ist und nicht mehr zum Protest in diesem Sinne (d. h. gegen Rom) herausfordert.“ An einer andern Stelle³ bemerkt der gleiche Theologe: „Kulturkampf, Evangelischer Bund und ähnliche herrliche Erfindungen haben im Kampf gegen Rom den deutschen Protestanten bis zur Dürre entkirchlicht, ihm den Geist ausgepumpt.“

Gerade aus dem deutschen Protestantismus tönen uns von Zeit zu Zeit immer wieder gehässige Stimmen entgegen, die von einer friedlichen Verständigung und Zusammenarbeit mit

¹ Der Kampf um das „Prayer Book“ in England (vgl. oben S. 230 f.) und die Vorgänge bei der letzten Präsidentenwahl in Amerika (vgl. Stimmen der Zeit 116 [1928/29] 303—307) zeigen deutlich, wie stark auch in diesen beiden Ländern trotz der „ökumenischen“ Bewegung die antikatholischen Vorurteile und Abneigungen noch immer sind.

² „Una Sancta“ II (Stuttgart 1926) 14; vgl. auch Eiche 1926, 179 f.

³ „Neuwerk“ (Schlichtern), Dezember 1925.

den Katholiken nichts wissen wollen und uns dort, wo die so gesinnten Protestanten die Macht haben, ihre ganze Unduldsamkeit fühlen lassen. Eine kleinliche Nörgelsucht gegenüber der katholischen Kirche durchzieht noch immer das Schrifttum des deutschen Protestantismus — die Katholiken können in protestantischen Zeitschriften und Zeitungen alle ihre Sünden finden — und trübt ihm den Blick für die großen Züge im Wesen und Wirken der katholischen Weltkirche. Die freundlichen Stimmen, die nach der Revolution vernehmbar waren, sind in demselben Maße verstummt, in dem die Furcht vor dem Ansturm des Bolschewismus sich verflüchtigt hat, und sind durch Fanfaren zum Angriff abgelöst worden. Diese Tatsachen werden sich nicht leugnen lassen; sie stehen zu handgreiflich vor uns. Aber trotzdem dürfen wir über dieser unliebsamen Feststellung nicht die Zahl der edlen Protestanten übersehen, die jede konfessionelle Feindseligkeit verwerfen und das Ideal der einen Kirche Christi in ihrem Herzen tragen. Solche gibt es auch in unserem Vaterland, und ihnen würden wir bitteres Unrecht tun, wenn wir sie mit jenen Störern des religiösen Friedens auf eine Stufe stellen würden.

In der besondern Lage, in der sich der deutsche Katholizismus befindet, wird es für uns das beste sein, das Beispiel jener Israeliten nachzuahmen, von denen uns die Heilige Schrift (2 Esdr. 4, 17) erzählt, daß sie mit der einen Hand an der Mauer Jerusalems bauten und in der andern Hand das Schwert hielten. Gegenüber einem unduldsamen Protestantismus, der unsere Rechte und unsere Ehre angreift, werden wir uns mit dem Schwerte des Geistes verteidigen, ohne dabei die gemeinsamen Güter der Religion und des Vaterlandes zu gefährden. Mit Protestanten aber, die auf den Frieden der Konfessionen und die Einheit der Kirche bedacht sind, werden wir in praktischen Unternehmungen gern Hand in Hand gehen, in religiösen Fragen aber nach Mitteln und Wegen Ausschau halten, um die gegenseitigen Mißverständnisse und Vorurteile zu beheben und der Erfüllung des Herrenwortes wenigstens näherzukommen, daß in der ganzen Christenheit nur eine Herde und ein Hirt sei.

ANHANG

AKTENSTÜCKE

I—V: Briefwechsel zwischen Robert Gardiner und Kardinalstaatssekretär Gasparri¹

I.

Gardiner, Maine, U. S. A.
2 Novembris 1914

Eminentissimo Principi
Petro Gasparri, C. S. R. E.

Eminentissime Princeps,

Neminem latet Supremum Antistitem Ecclesiae Romanae Leonem XIII, immortalis quidem memoriae virum, quem, ut par est, maxima prosequuntur veneratione quotquot Christiano nomine gaudent, prae ceteris sollertem impendisse curam in Christianam unitatem fovendam ac dissidia componenda, quae Christianum dilacerant orbem. Haec dissidentium fratrum concordia imprimis vindicanda est ac vehementissime promovenda miserrima qua vivimus aetate. Humanis enim affectionibus blandita civilium regiminum quam vocant politica, Christianae fidei principiorum immemor, dirissima concitavit bella, totam fere Europam innumeris opplevit malis, fertilissimas regiones vastavit easque cruoris fluminibus inundavit.

Hac de causa Iesum Christum Deum ac Redemptorem humani generis quotquot profitentur, necesse est amice coniurent, fracta, proh dolor! unitatis vincula consarciant, confertisque agminibus Christiani nominis hostes strenue adorianitur eorumque audaciam obtundant. Hocce sibi propositum Universus Conventus Ecclesiae Episcopalis Foederatorum Americae Statuum ad effectum perducere conatus est, litterisque missis ad ceteras in orbe Christiano dispersas Ecclesias, etiam atque etiam eas rogavit, ut collatis consiliis, ac potissimum Deo fusis precibus, viam ad renovandam Christianam unitatem feliciter sternerent.

Hisce positis, vehementer peroptamus, ut Romana Ecclesia, quae redintegrandae unitatis Christianae vindicem semper sese praebuit, conatus nostros sua prosequatur benignitate eisque vehementer faveat. Hac de causa, Eminentissime Princeps, hasce litteras Tibi mittimus, ac firmissime speramus fore ut, Te suadente, Supremus Antistes Ecclesiae Romanae, Benedictus XV, suis precibus ac votis facinus nostrum ad felicem citius perducatur exitum. Ac simul opuscula in lucem a nobis edita, quae proposita nostra palam faciunt rerumque a comitiis nostris gestarum περίληψιν exhibent, Tibi humillime submittimus, ut ea perlegere valeas.

¹ Die Aktenstücke I—V wurden zuerst 1916 in der Schriftenreihe von Faith and Order veröffentlicht. Eine französische Übersetzung des Briefwechsels findet sich in: La Revue hebdomadaire (Paris, März 1917) 213 bis 222.

Neminem sane latet facinus illud restituendae unitatis Christianae ac discidia componendi in Christi Ecclesia maximis scatere difficultatibus. At spes nos manet, piarum animarum precibus Deum fatigatum quandoque scissionum germina convulsurum ac pacis plenitudinem adprecantibus filiis daturum. Gratissimi animi sensus ac venerationem qua erga Te afficimur expromentes, Te vehementer in Domino rogamus, ut nostris benigne faveas incoeptis.

Humillimus servus,

Robertus H. Gardiner
Secretarius

II.

Segreteria di Stato
di Sua Santità
Nr. 2109

Dal Vaticano, 18 Decembris 1914

Domine,

Fervere studia omnium quotquot Universo Conventui Ecclesiae Episcopalis Foederatorum Americae Statuum nomen dederunt in Religionis Christianae unitatem plenissime restituendam tuendamque, iam, fama nuntiante, probe noveram; ex litteris vero tuis humanitate refertis et ex opusculis ad me gratiose transmissis id vel mea experientia comprobatum habui.

Quod autem perficiendum proposuistis congressu omnium gentium in Iesum Christum Deum et Salvatorem credentium celebrando, ut quam primum illa impleatur suprema Domini precatio, ut omnes unum sint, tuis precibus obsecundans, cum Beatissimo Patre communicandum curavi.

Qua autem in vos caritate Augustum Pontificem inflammatum viderim, hic verbis non exprimam.

Compertum enim vobis est Romanorum Pontificum cogitationes, curas et opera illuc semper maxima parte intendisse, ut una et unica Ecclesia, quam Iesus Christus instituit quamque suo divino sanguine sacravit, integra, immaculata, semperque caritate florens, studiosissime servaretur et custodiretur, atque omnibus, qui humano nomine gaudent quique sanctitatem in terris, felicitatem in caelis sempiternam adipisci volunt, tum illucesceret, tum aperta pateret.

Placuit igitur Augusto Pontifici propositum vobis esse ut, sincero animo nullaque opinione praeiudicata, in intimam Ecclesiae formam intueamini, atque vehementer exoptat ut, eius nativa pulchritudine capti, dissidiis omnibus compositis, in illud felici exitu adlaboretis, ut mysticum Christi corpus distrahi et discerpi non ultra sinatur, sed concordia et coniunctione mentium ac praeterea conspiratione voluntatum, unitas fidei et communionis in universo hominum genere tandem obtineatur.

Dum autem gratias agit, quod ad propositum bonum expeditius assequendum opem suffragiumque Romani Pontificis exquirenda censueritis, Sanctitas Sua ut omnia e sententia eveniant vota maxima exprimit, Christumque Iesum impensissimis precibus rogat, eo vel magis quod Christi ipsius praecinente ac iubente voce, scit se, cui omnes pascendi homines traditi sint, principium et causam esse unitatis Ecclesiae.

Utinam Summi Pontificis, quod et Iesu Christi, ardentissimum votum expleatur! Utinam omnes homines, quos Dominus a peccati servitute suo sanguine liberavit, Supremi animarum Pastoris paternam vocem exaudiant, in amantissimae Ecclesiae sinum se recipiant et Christo capiti vegeta

membra conglutinentur et vivant! Tunc non odia, non arma, non lacrimae, sed alma munera pacis hominum genus ad vitam aeternam ascendens beatum vel in terris efficerent.

Salutem tibi a Domino et gratiam et caritatem plurimam adprecatus, ea qua par est aestimatione sum tuus humillimus servus

P. Card. Gasparri

Domino Roberto H. Gardiner
Congressus omnium gentium
de fide et ordine celebrandi a
secretis, Gardiner, Maine, U. S. A.

III.

Gardiner, Maine, U. S. A.

2 Februarii 1915

Die festo Purificationis B. M. V.

Eminentissimo Principi

Petro Gasparri, C. S. R. E.

Eminentissime Princeps,

Quas accepimus ab Em. V. pulcherrimae litterae, quibus ditamur preces impensissimae ab animo profectae Supremi Pastoris gregis catholici, qui, summo studio vestigiis inhaerens immortalis memoriae viri Leonis XIII, sacrum facinus redintegrandae unitatis Christianae prosequitur, gaudio quo maius nullum concipere valemus nos affecerunt. Ex tuis enim suavissimis verbis haurire nobis datum est Romanam Ecclesiam, quam *vitalem nucleum totius orbis Christiani* scriptor ex nostris nuperrime appellavit, conatibus nostris benigne favere, dissensionum intestinalium extinctionem deperire¹, et, quod praecipuum est, suas Deo gratissimas preces nostris adiungere, ut quandoque Ecclesiae Christi unitate restituta, pax illa quam Iesus Christus Redemptor Noster *hominibus bonae voluntatis* attulit, refloreat, ac memoriam, si unquam fieri posset, calamitatum quibus in praesens angimur debeat. Quo factum est, ut maiori nisu, precibus Beatissimi Patris ac Pastoris Ecclesiae Romanae suffulti opus illud pacis comparandae inter disiunctos gregis Christiani fratres, quod iam feliciter aggressi sumus, prosequi etiam statuerimus.

Faxit Deus ut votis nostris Divinus Ecclesiae Institutor, Iesus Christus, quo flagrat in suam Ecclesiam amore, faveat! Ad nos quod attinet, certiore Te facimus, Eminentissime Princeps, de veneratione qua Romanam prosequimur Ecclesiam, ac de vehementissimo desiderio nostram, quantulumcumque sit, operam conferendi discidiis inter animas sanguine Iesu Christi madentes componendis.

Haec nostra proposita, Eminentissime Princeps, Supremo Hierarchae Ecclesiae Romanae Catholicae ut aperiatis adprecamur, gratissimique animi sensus Eidem nostro nomine expromas.

Tibi autem, Eminentissime Princeps, singulares agimus gratias pro acceptis a Te litteris, quae nostras adaugent vires in bono certamine pro Christianae fidei incremento et gloria Servatoris nostri Iesu Christi.

Humillimus servus

Robertus H. Gardiner
Secretarius

¹ „deperire“ hat hier den Sinn: „sehnlichst verlangen“.

IV.

Gardiner, Maine, U. S. A.

1 Martii 1915

Eminentissimo Principi

Petro Gasparri, C. S. R. E.

Eminentissime Princeps,

Litterae a Te gratissime acceptae, in peculiari sessione virorum qui nomen dederunt Conventui Generali Ecclesiae Episcopalis Americanae pro componendis discidiis inter varias Ecclesias Christianas, summo cunctorum astantium gaudio perlectae sunt. Qua suavitate in eis perlegendis omnes quotquot huic peculiari sessioni astitere affecti fuerint, qua dulcissima spe nostri effloruerint animi fore, ut citius, bellicis odiis sedatis, sodales christiani nominis theologicis controversiis inter se abstracti in unum valeant coalescere corpus Christi mysticum, in promptu erit Tibi potius mente concipere quam nobis ex tua benignitate vehementer commotis verbis explanare. Fatemur enim Tibi nihil nobis dulcius contingere potuisse quam nobis omni ope atque opera enitentibus ut christiana redintegretur unitas, preces Supremi Ecclesiae Romanae Catholicae Pastoris suavissimis eloquiis oblatas fuisse. Tantam enim dulcedinem tuae destillant litterae, ut dubium nobis non sit, quin ex eis perlectis cuncti viri renovationem christianae unitatis deperientes maiori nisu ad eam comparandam ac firmandam adlaboraturi sint.

Hac de causa, Te vehementer rogamus, Eminentissime Princeps, ut exemplaria litterarum quibus conatus nostros tua benevolentia es prosecutus, cunctis Episcopis tum Ecclesiae Episcopalis Americanae, tum Ecclesiae Anglicanae, tuo benigno consensu, a nobis mittantur. Te enim non latet plurimos ex nostris Episcopis renovationem unitatis christianae summopere avere. Ex tuarum igitur litterarum lectione eos summam voluptatem capturos persuasissimum nobis est, atque in posterum in praegrando opere ad felicem exitum perducendo animum et curam indesinenter posituros. Haud dubitamus quin licentiam quam Te fidenter poscimus, qua polles humanitate, nobis concedas.

Certiores itidem Te facimus nostris esse in votis, ut delecti viri ex nostro generali Conventu Romam petant ac Tibi gratissimos nostrorum animorum sensus expromant ac nostra proposita maturent in felicissima urbe quae, aiente Prudentio, non solum *innumeros cineres sanctorum* nostrae fidei usque ad sanguinem testium servat, sed etiam divinitus constituta est, ut

Ius Christiani nominis
Quodcumque terrarum iacet,
Uno illigaret vinculo.

Ac per eam

Mens una sacrorum foret,
Confederentur omnia
Hinc inde membra in symbolum¹.

At, atrocissima quae torquent Europam bella, calamitates, strages, vastationes, prohi dolor! legatos nostros dehortantur, quominus Italiam versus iter faciant. Deum tamen adprecamur, ut invita haec procrastinatio ad per-

¹ Prudentius (348—405), Peristephanon II 430—438; ML 60, 322.

breve tempus differatur, et quam citius detur nobis copia aeternam visendi urbem, quae Principum Apostolorum consecrata est pretioso sanguine.

Spe suffulti fore, ut nostris rogatis benigne respondeas, summa qua par est veneratione, humillimas salutationes meas necnon conventus nostri virorum Tibi mitto.

Humillimus servus

Robert H. Gardiner
Secretarius

V.

Segreteria di Stato
di Sua Santità
No. 5543.

Dal Vaticano, die 7 Aprilis 1915

Ill^{me} Domine,

Peculiari animi iucunditate tuas perlegi litteras die prima superioris mensis mihi datas, quas Ipsi Beatissimo Patri reverenter exhibendas curavi.

Tuam benigne humanitatem agnoscens, Summus Pontifex meritis laudibus generosam erga Supremi Apostolorum Principis Cathedram devotionem iis in viris est prosecutus, qui nomen Conventui Generali Ecclesiae Episcopalis Americanae dederunt pro discidiis inter varias Ecclesias Christianas componendis et pro ea adipiscenda gregis Christi unitate quam Ipse Christus, effuso sanguine, in una petra unoque fundamento solidavit.

Qua de causa spes, quam iam antea Beatissimus Pater conceperat, laetissime efflorescit et invalescit fore, ut omnes Spiritui Sancto afflanti sincero animo obsecundent atque Domini Nostri Iesu Christi eiusque in terris Vicarii votum ardentissimum expleant, ut exoptatissima illa *consummatio in unum* secundum Conditoris Ecclesiae voluntatem tandem felici eventu perficiatur.

Augustus Pontifex igitur benigne concedit, ut exemplaria mearum litterarum, quae, quamquam fidelis, pallida tamen sunt pontificiae caritatis imago, ad omnes transmittantur, ad quorum salutem et pacem aliquid collatura esse confidis.

Quod autem iuvat iterare, hoc est, exhortationem, suffragium fervidasque preces Romani Pontificis nulli unquam esse defutura qui, praeiudicatis abiectis opinionibus, vera et sincera voluntate omni ope atque opera nitatur, ut instituta per Christum et aedificata super Petrum fidei et communionis unitas redintegretur, omnesque quotquot christiano nomine censentur in amantissimae unius Ecclesiae sinum se recipiant et Christo capiti tamquam membra adiungantur et consocientur.

Hanc ego libenter nanciscor occasionem, ut meum in te studium testificer et salutem plurimam tibi dicam.

Humillimus servus

P. Card. Gasparri

Ill^{mo} Domino Roberto H. Gardiner
Congressus omnium gentium de fide
et ordine celebrandi a secretis.

VI.

Brief des Kardinalstaatssekretärs Gasparri

an die drei skandinavischen Primaten Bischof Tandberg in Christiania,
Bischof Ostenfeld in Kopenhagen und Erzbischof Söderblom
in Upsala.

Die 19 Iunii 1918.

Perillustres Viri,

Libenter quidem Sanctitas Sua accepit vestras epistolas de Congressu die VIII mensis Septembris eo proposito Upsaliae habendo, ut in hominum Societate, immani hoc bello ad finem tandem adducto, christianae caritatis magis magisque vincula firmentur.

Beatissimo Patri pergrata fuerunt humanitatis officia, quae iisdem epistolis continebantur.

Ipse vero persuasum habet civilem societatem plena constantique pace et tranquillitate frui non posse, nisi christianae fraternitatis praecepta rite serventur. Quare in hac tanta odii conflagratione quidquid hoc spectat, quidquid ad hunc finem adstruitur, Augusto Pontifici et iucundum et optabile est, idque eo magis quod viam sternit ad obsequendum votum evangelicum illis contentum verbis: Fiat unum ovile et unus pastor.

Haec pro meo munere vobiscum, illustrissimi viri, communicans, ea qua par est observantia sum et permanere gaudeo

Vobis addictissimus

P. Card. Gasparri

VII.

Aus dem **Schreiben Leos XIII.** an Bischof Fava von Grenoble,
vom 22. Juni 1892¹.

„Une importante observation terminera ce que nous voulions dire: il est vrai que le progrès de la vie religieuse dans les peuples est une œuvre éminemment sociale, vu l'étroite connexion entre les vérités qui sont l'âme de la vie religieuse et celles qui régissent la vie civile; il résulte de là une règle pratique, qu'il ne faut pas perdre de vue et qui donne aux catholiques une largeur d'esprit toute caractéristique. Nous voulons dire que, tout en se tenant ferme dans l'affirmation des dogmes et pur de tout compromis avec l'erreur, il est de la prudence chrétienne de ne pas repousser, disons mieux, de savoir se concilier dans la poursuite du bien, soit individuel, soit surtout social, le concours de tous les hommes honnêtes.

„La grande majorité des Français est catholique, mais, parmi ceux-là mêmes qui n'ont pas ce bonheur, beaucoup conservent malgré tout un fond de bon sens, une certaine rectitude que l'on peut appeler le sentiment d'une âme naturellement chrétienne; or, ce sentiment élevé leur donne, avec l'attrait du bien, l'aptitude à le réaliser, et plus d'une fois ces dispositions intimes, ce concours généreux leur sert de préparation pour apprécier et professer la vérité chrétienne. Aussi n'avons Nous pas négligé

¹ Acta Sanctae Sedis 25 (1892/93) 69 f. Der bedeutsame Brief fehlt in der Descléeschen Ausgabe der Acta Leonis XIII. Vgl. auch E. Lecanuet, L'église de France sous la troisième République II (Paris 1910) 549.

dans Nos derniers actes de demander à ces hommes leur coopération pour triompher de la persécution sectaire, désormais démasquée et sans frein, qui a conjuré la ruine religieuse et morale de la France.

„Quand tous, s'élevant au-dessus des partis, concerteront dans ce but leurs efforts, les honnêtes gens avec leur sens juste et leur cœur droit, les croyants avec les ressources de leur foi, les hommes d'expérience avec leur sagesse, les jeunes gens avec leur esprit d'initiative, les familles de haute condition avec leur générosité et leurs saints exemples; alors, le peuple finira par comprendre de quel côté sont ses vrais amis et sur quelles bases durables doit reposer le bonheur, dont il a soif; alors, il s'ébranlera vers le bien, et dès qu'il mettra dans la balance des choses sa volonté puissante, on verra la société transformée tenir à honneur de s'incliner d'elle-même devant Dieu, pour contribuer à un si beau et si patriotique résultat.“

VIII.

Aus dem **Schreiben Leos XIII.** an den Apostolischen Delegaten Satolli in Washington, vom 18. September 1895¹.

Coetus in foederatis Americae civitatibus celebrari subinde novimus, in quos viri promiscue convenient tum e catholico nomine, tum ex iis, qui a catholica Ecclesia dissident, simul de religione rectisque moribus acturi. In hoc equidem studium agnoscimus religiosae rei, quo gens ista ardentius in dies fertur. At quamvis communes hi coetus ad hunc diem prudenti silentio tolerati sunt, consultius tamen videatur, si catholici homines suos seorsum conventus agant; quorum tamen utilitas, ne in ipsos unice derivetur, ea lege indici poterunt, ut aditus ad audiendum universis pateat, iis etiam qui ab Ecclesia catholica seiunguntur.

IX.

Brief des Kardinals Gibbons²

Auszug aus: Dr. Peter Ainslie, *If not a United Church — what?* (New York 1920, Fleming H. Revell) 62:

To be perfectly accurate regarding the Roman Catholics, I asked His Eminence, Cardinal Gibbons, to state in his own language the proposals of the Roman Catholics. This he has kindly done in a personal letter in the following statement:

„I heartily join in the effort for Christian unity, for schism is a curse, whereas union is a blessing. But Jesus Christ has pointed out the only means by which this unity can be brought about and maintained, viz., the recognition of Peter and his successors as the Head of the Church. Build upon this foundation and you will not erect a tower of Babel, nor build upon sand. If all Christian sects were united

¹ Acta Leonis XIII. (ed. Desclée) VI 97.

² Der Brief ist an P. Ainslie gerichtet und stammt nach dessen privater Mitteilung aus dem Jahre 1917.

with the center of unity, then the scattered hosts of Christendom would form an army which atheism and infidelity could not long withstand. Then, indeed, all could exclaim with Balaam¹: „How beautiful are thy tabernacles, O Jacob, and thy tents, O Israel.“

X.

Stockholm

Botschaft der Weltkonferenz für Praktisches Christentum an die Christenheit

I.

1. Die Weltkonferenz für Praktisches Christentum, versammelt in Stockholm vom 19. bis 30. August 1925 und beschickt von Vertretern der meisten Kirchen aus siebenunddreißig verschiedenen Völkern der Alten und der Neuen Welt, des Nahen und des Fernen Ostens, richtet hierdurch eine brüderliche Botschaft an alle Nachfolger Christi mit der herzlichen Bitte, sich in Gebet, Bekenntnis und Dank, in Denkarbeit und Dienst mit der Konferenz zu vereinen. Wir bedauern, daß nicht alle christlichen Kirchen es für möglich hielten, die Einladung anzunehmen. Denn angesichts der lebenswichtigen und weitreichenden Fragen, mit denen wir uns beschäftigt haben, müssen wir ein Zusammenarbeiten aller Teile der Kirche Christi erhoffen; das Zeugnis und der Einfluß der Konferenz wären sonst unvollständig.

2. Durch Arbeit und Gebet christlicher Männer und Frauen ist unsere Konferenz seit fünf Jahren vorbereitet worden. Ernstes Bemühen um engere Verbindung zwischen den Kirchen hat der Konferenz den Weg bereiten helfen. Sie hat sich als der bisher umfassendste Ausdruck der Gemeinschaft und Zusammenarbeit der Kirchen über die Grenzen von Nation und Konfession hinaus erwiesen. Die Sünden und Sorgen, Kämpfe und Verluste der christlichen Kirchen in und nach dem Kriege haben sie zu der beschämenden Erkenntnis geführt, daß gegenüber einer in sich uneinigen Christenheit die Welt die Übermacht hat. Unter Beiseitelassung aller Fragen des Bekenntnisstandes und der Kirchenverfassung hat die Konferenz sich das Ziel gesetzt, sich in gemeinsamer praktischer Arbeit zu betätigen. Die Konferenz ist bei alledem, so weithin sichtbar sie auch in die Erscheinung trat, ein erster Anfang.

3. Wir bekennen vor Gott und der Welt die Sünden und Versäumnisse, deren die Kirche sich durch Mangel an Liebe und mitfühlendem Verständnis schuldig gemacht hat. Menschen, die mit Ernst nach Wahrheit und Gerechtigkeit trachteten, haben sich von Christus ferngehalten, weil seine Nachfolger ihn vor der Menschheit so unvollkommen vertreten haben. Der Ruf der gegenwärtigen Stunde an die Kirche muß deshalb ein Bußruf sein und doch auch ein Ruf zu einem freudigen Neuanfang aus der unerschöpflichen Kraftquelle Jesus Christus.

4. Es erfüllt uns mit tiefster Dankbarkeit, daß nach Gottes gnädigem Willen und geleitet durch seinen Geist die Vertreter so vieler christlichen Gemeinschaften zusammengeführt worden sind, daß sie in solcher Gemein-

¹ 4 Mos. 24, 5.

schaft ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe zu ihrem Herrn und Heiland Jesus Christus erneuert haben. Es erfüllt uns mit tiefster Dankbarkeit, daß wir, trotz deutlich vorhandener starker Verschiedenheit des Standpunktes, imstande gewesen sind, uns über so viele schwere Fragen in Wahrheit und Liebe auseinanderzusetzen und dabei auch jene Rücksichtnahme auf den andern zu üben, wie sie nur der Geist Gottes schenken kann. Wenn wir alle zusammen, ein jeder in seiner Muttersprache, das Gebet des Herrn beteten, dann würden wir unseres gemeinsamen Glaubens froh und erlebten wie nie zuvor die wahre Einheit der Kirche Christi.

II.

5. Die Konferenz hat unsere Hingabe an den Herzog unserer Seligkeit¹ vertieft und geläutert. Auf seinen Ruf hin: „Folget mir nach!“ haben wir unter seinem Kreuz die Pflicht anerkannt, sein Evangelium auf allen Gebieten des menschlichen Lebens zu der entscheidenden Macht zu machen — im industriellen, sozialen, politischen und internationalen Leben.

6. So haben wir auf dem Gebiete des Wirtschaftslebens uns dazu bekannt, daß die Seele der höchste Wert ist, der den Rechten des Besitzes oder dem Mechanismus der Industrie nicht untergeordnet werden darf, und daß die Seele als ihr Grundrecht das Recht auf ihre Rettung beanspruchen kann. Wir kämpfen deshalb für eine freie und vollkommene Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit. Im Namen des Evangeliums haben wir von neuem betont, daß die Industrie sich nicht gründen darf auf den bloßen Wunsch nach persönlichem Gewinn, sondern daß sie als ein Dienst an der Gemeinschaft das Eigentum als ein anvertrautes Gut ansehen muß, für das wir Gott Rechenschaft schuldig sind. Zusammenarbeit muß an die Stelle einer nur selbstsüchtigen Konkurrenz treten. Arbeitgeber und Arbeitnehmer sollen in die Lage versetzt werden, ihren Anteil an der Industrie als Erfüllung ihres Berufes anzusehen. So allein kann das Wort unseres Herrn befolgt werden: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch!“

7. Wir haben alsdann die moralischen und sozialen Fragen behandelt: Wohnungsnot, Arbeitslosigkeit, Unsittlichkeit, Alkoholmißbrauch und Verbrechen. Wir sind da zu der Erkenntnis geführt worden, daß diese schweren Probleme nicht aus der Kraft des einzelnen wirklich gelöst werden können, sondern daß die Gesamtheit die Verantwortung hierfür übernehmen und eine soziale Kontrolle über die individuellen Handlungen insoweit ausüben muß, als dies in jedem einzelnen Fall für das allgemeine Wohl notwendig ist.

Wir haben uns auch mit den Fragen beschäftigt, welche aus einer höheren Wertung der Persönlichkeit der Frau, des Kindes und des Arbeiters auf dem Gebiet der Erziehung, der Familie und des Berufes stammen. Die Kirche soll nicht für die Rechte des Individuums als solchen, wohl aber für die Rechte der sittlichen Persönlichkeit eintreten, da alles, was Mensch heißt, reicher wird durch die volle Entfaltung jeder einzelnen Seele.

8. Wir haben auch die für die internationalen Beziehungen maßgebenden christlichen Gedanken durchberaten, die von völkischer Selbstvergötterung ebensoweit entfernt sind wie von einem matten Kosmopolitismus, dem

¹ Vgl. oben S. 114.

jedes beliebige Land gleichviel bedeutet. Wir haben die Verpflichtung des Einzelgewissens dem Staat gegenüber betrachtet. Wir haben den universalen Charakter der Kirche und ihre Pflicht, die Bruderliebe zu predigen und auszuüben, anerkannt. Wir haben das Rassenproblem, die Frage nach Recht und Schiedsgerichtsbarkeit sowie nach der Herstellung einer internationalen Ordnung untersucht, die friedliche Methoden zur Entfernung der Kriegsursachen enthalten könnte, Fragen, welche uns in der Tragik unserer Tage so tief berühren. Wir bitten die Kirchen, mit uns ein Gefühl zu haben für die Schrecken des Krieges wie auch für seine Unzulänglichkeit für die wirkliche Lösung internationaler Streitfragen, und dafür zu beten und zu arbeiten, daß unter dem Zepter des Friedensfürsten „Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen“.

9. Wir haben nicht versucht, genau formulierte Lösungen zu geben, haben auch nicht durch Abstimmungen die Ergebnisse unserer freundschaftlichen Aussprache festgelegt. Hierzu hat uns nicht nur die tiefe Achtung vor den Überzeugungen anderer Menschen oder Gruppen bestimmt, sondern mehr noch das Bewußtsein, daß die Kirche Grundsätze und Ideale aufzustellen hat, es aber dem einzelnen Gewissen und den einzelnen Gemeinschaften überlassen muß, mit Liebe, Weisheit und Mut nach der Anwendung jener Grundsätze zu suchen.

III.

10. Wenn aber dies Ziel erreicht werden soll, muß die dringende Notwendigkeit eine Erziehung anerkannt werden, und zwar sowohl einer Erziehung des einzelnen durch die Kirche, damit der einzelne in allen diesen Dingen sich ein christliches Urteil bilden kann, wie auch einer Erziehung der Kirchen selbst durch Denkarbeit, Austausch und Beten, so daß sie in den Stand gesetzt werden, in immer wachsendem Maße die Gesinnung Christi zu erfassen, vom Geist der Wahrheit in alle Wahrheit geleitet. Wir erkennen an, daß die Wurzel des Übels in dem menschlichen Willen liegt. Wir betonen daher mit aller Deutlichkeit, daß dieser Wille dem hohen und heiligen Gotteswillen unterworfen werden muß, dem zu dienen vollkommene Freiheit bedeutet. Auch christliche Gedanken und Ideale als solche können die Welt nicht retten, wenn sie von der persönlichen Kraftquelle, dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, getrennt, oder wenn sie nicht in das persönliche Leben des Gläubigen voll aufgenommen werden.

11. Wir richten diesen Aufruf in erster Linie an alle Christen. Jeder mann soll, seinem eigenen Gewissen folgend und seine Überzeugung ins praktische Leben umsetzend, seine volle Verantwortung für das Tun des Willens Gottes auf Erden und für die Arbeit an Gottes Reich einsetzen. Er soll in voller Treue zu seiner Kirche seinen Anteil an der weiteren Gemeinschaft und Zusammenarbeit der christlichen Kirchen suchen, für die unsere Konferenz Verheißung und Unterpfand ist. Aus dieser weltweiten Gemeinschaft heraus möchten wir allen denen einen Gruß besonders Mitgefühls senden, die ihren christlichen Beruf nur unter Verfolgungen und schweren Prüfungen ausüben können, und möchten sie trösten mit dem Hinweis, daß sie dadurch in die Leidensgemeinschaft mit Christus eingetreten sind.

12. Indem wir diesen Appell in erster Linie an die Kirchen richten, erkennen wir dankbar an, daß wir auf diesem heiligen Wege auch Verbündete finden.

Wir richten unser Auge auf die jungen Menschen in allen Ländern. Wir haben mit herzlicher Freude von dem Streben und Ringen der Jugendbewegung vieler Völker um eine bessere Gestaltung des Gemeinschaftslebens gehört. Den Eifer und die frische Kraft der Jugend möchten wir völlig einstellen in den Dienst des Reiches Gottes.

Wir gedenken ferner derer, die auf irgend welchem andern Wege nach der Wahrheit suchen, und bitten sie um ihre Hilfe. Da Christus die Wahrheit ist und den Geist der Wahrheit verheißen hat, so möchte die Kirche Christi jeden Fortschritt im Denken und inneren Erfassen willkommen heißen. Insbesondere erbitten wir die Mitarbeit der Lehrer und Forscher, die in ihren besondern Gebieten die Erkenntnis erfolgreich fördern. Ohne sie können wir die vor uns liegenden Fragen nicht lösen.

Wir richten diese Botschaft im Namen des Menschensohnes, des Zimmermanns von Nazareth, auch an die Arbeiter der Welt, voll Dankbarkeit gegen alle, welche unter den heutigen schwierigen Verhältnissen ihr Handeln durch Jesus Christus haben bestimmen lassen. Wir beklagen die noch vorhandenen Ursachen von Entfremdung oder mangelndem Einvernehmen und wollen sie zu beseitigen suchen. Wir teilen ihr Streben nach einer sozialen Ordnung, in der durch Gerechtigkeit und Brüderlichkeit die Möglichkeit für eine Entwicklung jedes einzelnen und des ganzen Menschengeschlechtes nach Gottes Willen gesichert ist.

13. Unsere Konferenz ist nur ein Anfang, aber wir können nicht auseinandergehen, ohne irgend welche Vorkehrungen für die Fortführung des so glücklich begonnenen Werkes zu treffen. Wir haben uns deshalb entschieden, einen Fortsetzungsausschuß zu bilden, der das Begonnene weiterführen, die verschiedenen hier gemachten Vorschläge weiterberaten und zur Ausführung bringen, die Möglichkeit der künftigen Einberufung einer weiteren Weltkonferenz prüfen und insbesondere die ferneren Schritte tun soll, um die schweren Fragen, die uns beschäftigt haben, weiter zu durchdenken, unsere eigene Arbeit an diesen Fragen zu fördern und mit alledem jener Selbsterziehung der einzelnen und der Kirchen zu dienen, die das Fundament ist für das Urteilen und Handeln. Sollten wir nicht hoffen dürfen, daß durch die Arbeit dieser Körperschaft und durch die wachsende Gemeinschaft und Zusammenarbeit der Christen aller Völker in einem Geiste unsere Einheit in Christus der Welt mehr und mehr im Leben und im Wirken offenbar werde?

14. Nur soweit wir, jeder einzelne, durch Innerlichkeit zur Einheit gelangen, werden wir zur wahrhaften Geistes- und Gesinnungseinheit vordringen. Je näher wir dem gekreuzigten Christus kommen, um so näher kommen wir einander, wie verschieden auch die Farben sein mögen, in denen unser Glaube das Licht widerstrahlen läßt. Unter dem Kreuze Jesu Christi strecken wir einander die Hände entgegen; denn der gute Hirte starb dafür, daß er die zerstreuten Kinder Gottes zusammenführe. In dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn allein liegt die Hoffnung der Menschheit.

„Dem aber, der überschwenglich tun kann über alles, was wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die da in uns wirkt, Ihm sei Ehre in der Gemeinde, die in Christus Jesus ist, zu aller Zeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit!“¹ Amen!

¹ Eph. 3, 20 21.

XI.

Lausanne

Verlautbarungen der Weltkonferenz für Glaube und Verfassung¹**a) Präambel**

(Von der Konferenz einstimmig angenommen am 20. August 1927)

Einig in dem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus, den Sohn Gottes, unsern Herrn und Heiland, und von der Gewißheit be-seelt, daß der Geist Gottes mit uns ist, sind wir Vertreter vieler christlicher Gemeinschaften der ganzen Welt versammelt, um darüber zu beraten, was uns gemeinsam ist und was uns trennt. Wir nehmen nunmehr die folgende Reihe von Berichten entgegen als eine Sammlung von Material, das den Kirchen, denen wir angehören, in ihrem gemeinsamen Streben nach Einheit als Beratungstoff dienen soll.

Unsere Konferenz ist einberufen worden, um über Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung zu beraten. Sie lehnt es mit Entschiedenheit ab, die Bedingungen der künftigen Wiedervereinigung festzusetzen. Ihr Ziel besteht vielmehr darin, festzustellen, wie weit innerhalb der Konferenz die offensichtliche Übereinstimmung in grundlegenden Fragen geht und welche schwerwiegenden Punkte der Nicht-Übereinstimmung noch verbleiben, sowie darin, Anregungen für die weitere Denkarbeit zu geben, die sich in Zukunft als Richtlinien für die Mehrung der Übereinstimmung erweisen könnten.

Jeder der auf dem Konferenzprogramm stehenden Verhandlungsgegenstände wurde zunächst im Plenum der Konferenz erörtert. Er wurde dann einer der Sektionen überwiesen, in welche die Gesamtkonferenz geteilt worden war und von denen jede mehr als hundert Mitglieder umfaßte. Nach gründlicher Aussprache in Subsektionen formulierte schließlich jede Sektion den Bericht, mit dessen Abfassung sie beauftragt war, und nahm ihn entweder einstimmig oder mit großer Stimmenmehrheit an. Zweimal hat alsdann jeder Bericht der Vollversammlung der Konferenz zu weiterer Beratung vorgelegen und ist dann in der gegenwärtigen Form an die Kirchen überwiesen worden.

Obwohl wir selbst wissen, daß die Berichte nicht erschöpfend sind und daß sie auch nicht jedes Mitglied der Konferenz in allen Einzelheiten befriedigen, unterbreiten wir sie den Kirchen dennoch in der Erwartung, daß diese sie eingehender beraten werden, als wir es während der kurzen Dauer unserer Tagung tun konnten. Mit Dank gegen Gott freuen wir uns der erreichten Verständigung. Auf das, worin wir einig sind, bauen wir weiter. Wo die Berichte aber Differenzen verzeichnen, da möge man — und wir rufen die ganze christliche Welt dazu auf — die widerstreitenden Meinungen, wie sie zur Zeit vertreten werden, einer ernsten Nachprüfung unterziehen und in dem Bemühen nicht erlahmen, die in Gottes Gedanken vorhandene Wahrheit zu finden, auf welche die Einheit der Kirche sich gründen muß.

¹ Text nach LD 530—533.

b) Der Ruf zur Einheit

(Von der Konferenz einstimmig angenommen am 20. August 1927)

Gott will die Einheit. Unsere Anwesenheit auf dieser Konferenz legt Zeugnis dafür ab, daß wir begehren, unsern Willen unter Seinen Willen zu beugen. Wie immer wir die Anfänge der Entzweigungen rechtfertigen mögen, wir beklagen ihre Fortdauer und erkennen unsere Pflicht, fortan bußfertig und gläubig dafür zu wirken, daß die zerstörten Mauern der Christenheit wieder aufgebaut werden.

Gottes Geist ist in unserer Mitte gewesen. Er war es, der uns hierher gerufen hat. Daß Er bei uns war, wurde in unsern Gottesdiensten, unsern Beratungen und in unserem gesamten brüderlichen Verkehr offenbar. Er hat uns geholfen, uns einander zu erschließen. Er hat unsern Horizont erweitert, unser Verständnis beseelt und unsere Hoffnung angefeuert. Ein Wagnis haben wir unternommen, und Gott hat unserem Wagnis recht gegeben. Wir können niemals wieder dieselben sein, die wir ehemals waren. Unsere tiefe Dankbarkeit muß ihren Ausdruck finden in dem unermüdeten Streben, die weiten Ausblicke, die uns hier geschenkt worden sind, den Sondergruppen unserer Heimatkirchen, in die unser Schicksal verflochten ist, zu vermitteln.

Mehr als die halbe Welt wartet noch auf das Evangelium. Daheim und draußen werden ungezählte Menschen voll Verdrossenheit an der Kirche irre und wenden sich von ihr ab, weil sie als Gemeinschaft keine Kraft besitzt. Was wir geneigt sind, als Luxussache anzusehen, das betrachten unsere Missionen als Notwendigkeit. So lehnt sich das Missionsfeld denn bereits in Ungeduld wider die Zerspaltungen der Kirche des Westens auf und unternimmt auf eigene Faust das kühne Wagnis der Einigung. Wir Glieder der auf dieser Konferenz vertretenen Kirchen dürfen da nicht dulden, daß unsere geistlichen Kinder uns zuvorkommen. Mit ihnen zusammen müssen wir uns zu dem Werke rüsten, dessen erste Anfänge Gott so reich gesegnet hat, und Schulter an Schulter mit ihnen arbeiten, bis unser gemeinsames Ziel erreicht ist.

Manche von uns, die Pioniere dieser Arbeit, sind alt geworden in dem Streben nach Einheit. Auf die Jugend richten wir unsern Blick: möge sie die Fackel hochhalten! Viel zu lange haben wir Männer sie allein getragen: den Frauen muß hinfort ihr Anteil an der Verantwortung zugewiesen sein. So soll die gesamte Kirche ertüchtigt werden, zu leisten, was keine Teilkirche jemals zu vollbringen hoffen darf.

Gottes unmißverständlicher Ruf war es, der uns hierher zusammengeführt hat. Seine Führung hier hat unsern Glauben gestärkt, und in diesem Glauben schreiten wir vorwärts.

c) Die Botschaft der Kirche an die Welt: Das Evangelium

(Von der Konferenz nemine contradicente entgegengenommen
am 19. August 1927)

Die Botschaft der Kirche an die Welt ist und bleibt das Evangelium.

Das Evangelium ist die Freudenbotschaft von der Erlösung, die Gott der sündigen Menschheit in Jesus Christus für Zeit und Ewigkeit schenkt.

In einer durch das Walten des Geistes Gottes in der Menschheit, insbesondere durch Seine Offenbarung im Alten Bunde, vorbereiteten Welt kam das ewige Wort Gottes in der Fülle der Zeit ins Fleisch und ward Mensch: Jesus Christus, der Gottessohn und der Menschensohn, voller Gnade und Wahrheit.

Er hat uns durch Sein Leben und Seine Lehre, Seinen Bußruf, Seine Verkündigung des Kommens des Reiches Gottes und des Gerichtes, Sein Leiden und Sterben, Seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten des Vaters und durch die Sendung des Heiligen Geistes Vergebung der Sünden gebracht und die Fülle des lebendigen Gottes und Seine unergründliche Liebe gegen uns geoffenbart. Er beruft uns durch den höchsten Erweis dieser Liebe am Kreuz zu einem neuen Leben des Glaubens und der opferbereiten Hingabe zum Dienste für Ihn und zum Dienste an den Menschen.

Jesus Christus steht als der Gekreuzigte und Lebendige, als der Heiland und Herr auch im Mittelpunkt des weltweiten Evangeliums Seiner Apostel und Seiner Kirche. Und weil Er selbst das Evangelium ist, ist das Evangelium als die Botschaft der Kirche an die Welt mehr als eine philosophische Theorie, mehr als ein theologisches System, mehr als ein Programm irdischer Wohlfahrt. Das Evangelium ist vielmehr die Gabe der neuen Welt Gottes an diese alte Welt der Sünde und des Todes und damit der Sieg über Sünde und Tod, die Offenbarung des ewigen Lebens in Ihm, der alles, was Kind heißt im Himmel und auf Erden, zu einer einzigen, Gott dienenden, Gott anbetenden und Gott preisenden Gemeinschaft der Heiligen vereint.

Das Evangelium ist der prophetische Weckruf zur Umkehr zu Gott an die Sünder, und es ist die Freudenbotschaft der Rechtfertigung und Heiligung der Christusgläubigen. Es ist der Trost der Leidenden, und es ist den Gebundenen die Bürgschaft der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Das Evangelium bringt Frieden und Freude in die Herzen, wirkt in uns Selbstverleugnung, brüderliche Dienstbereitschaft und barmherzige Liebe; es steckt der strebenden Jugend die höchsten Ziele, gibt Kraft dem Schaffenden, Erquickung dem Müden und die Krone des Lebens dem Märtyrer.

Das Evangelium ist die Kraftquelle der sozialen Erneuerung und gibt den einzigen Weg an, auf welchem die Menschheit Befreiung von dem sie jetzt verwüstenden Klassenhaß und Rassenhaß wie auch Veredelung des Volkslebens sowie Freundschaft und Frieden unter den Völkern finden kann. Zu alledem ist das Evangelium auch für die nichtchristliche Welt in Ost und West die gnadenreiche Einladung, einzugehen in die Freude des lebendigen Herrn.

In liebevollem Verständnis für das Elend unseres Zeitalters, für seinen Drang nach intellektueller Ehrlichkeit, nach sozialer Gerechtigkeit und nach neuer Geistigkeit nimmt sich die Kirche durch dieses alte Evangelium der Nöte der Menschen von heute an und stillt das gottgewollte Verlangen der Emporstrebenden. So ist das Evangelium heute wie ehemals der einzige Weg des Heils, und heute wie ehemals ist es Christi Ruf, der durch Seine Kirche an die Menschen erght: „Kommet her zu Mir! . . . Wer Mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.“

Personen- und Sachverzeichnis

Namen von Orten beziehen sich auf die dort abgehaltenen Tagungen.

- Adam 272.
 Adrian VI. 112.
 Ainslie 33 140 142 320.
 Aktivismus 74—77 81—84 87—89.
 Alivisatos 148.
 Alleinseligmachend 130—132 218 225
 Altkatholiken 12 17. [237.
 Amay (Kloster) 285.
 Ambrosius 240 266.
 Amerikaner 84.
 Anderson 143 207 223.
 Anglikaner 12—21 23 34 47 64 174
 179—181 240.
 Anglikanische Weihen 17 174.
 A. P. U. C. 214.
 Atkinson 100.
 Augustana 174 182 197.
 Augustinus 27 86 95 117 197 219 228
 231 255 258 270 271 273 279 287
 288 290 309 311.
 Barnabò 213.
 Barth 35 198 289.
 Bartlet 175.
 Bartsch 268.
 Bate 37.
 Batiffol 20 140 294 308.
 Baumgarten 10 30 36.
 Beatenberg 10 48.
 Beau-Séjour 46.
 Bellarmin 173.
 Benedikt XIV. 269.
 Benedikt XV. 20 40 41 72 95 143
 204—209 229 233 245 261 284 285
 295 309.
 Berg 285.
 Bern 10 98 100 157.
 Bernhard von Clairvaux 87.
 Beruf 132 133.
 Bethesda 50.
 Billing 108.
 Birmingham 50 52.
 Bismarck 256 294.
 Björnson 268.
 Bodelschwing 70.
 Bodström 118.
 Böminghaus 285.
 Bornhausen 84.
 Boß 266.
 Boston 139.
 Botschaft von Lausanne 168—170 326.
 Botschaft von Stockholm 59 68 69 89
 97 111 114 126 127 321—324.
 Boudou 130.
 Bourne 7 20.
 „Branch Theory“ 214—217.
 Brent 70 93 103 127 137 145 148 149
 156 164 165 167 168 184 186 188
 196 211 276.
 Brown, Arth. J. 5 49 98 114.
 Brown, R. W. 156 195.
 Brudername 270.
 Brunner 119.
 Bulgakow 163 174.
 Burton 33.
 Butler 212.
 Buxton 292.
 Cadman 4 77 171.
 Canterbury 88 101.
 Capéran 237.
 Carnegie 8.
 Cathrein 72.
 Cerretti 207—209.
 Champel 46 125.
 Chandler 306.
 Chicago 221 280.
 Christenname 218 224.
 „Christus der Herr“ 147 158 280.
 Cincinnati 136.
 Clerc 24 65.
 Clifford 215.
 Contarini 308.
 Copec 51 52.
 Crans 6.
 Credo Symphonicum 115.
 Credo und Ethos 51 108 232.
 Cross 24.
 Curtius 297.
 Cyprianus 27 240.
 D'Arcy 168 185.
 Davidson 11 13 20 49 231 307.
 Deißmann 23 39 42 50 68 69 83 94
 97 101 112 157 168 169 203 223
 239 280 299.
 Dibelius 61.

- Dickinson 103.
 Dieckmann 201 225.
 „Dienst eint“ 51 113 207 231 232.
 Doehring 128.
 Döllinger 12 278.
 Doumergue 193.
 Dudon 36.
 Dunelm 18.
 Dungs 276 278.
 Dunin-Borkowski 260.
 Dunkmann 132.
 Edinburg 6 135.
 Ehrenberg 92 312.
 Ehses 112.
 Eibl 301.
 Eigengesetzlichkeit 78 80 86 93 94 99.
 Einzelkonversionen 200 212—216 288
 Eisenach 3 101. [306].
 Eklund 134.
 Elert 168 188 198 247 275.
 Episkopat 13 14 146 154 174 182 183.
 Erziehung 71.
 Ethnici 221 238.
 Evangelische Allianz 2.
 Evangelische Katholizität 45 288.
 Evangelium 157 158 168—170 291
 326.
 Faber 269.
 Falconio 8.
 Farley 142.
 Fava 243 319.
 Federal Council 4 8 11 42 45 46.
 Fides qua (quae) creditur 118 199.
 Fischer 80.
 Fragmententheorie 198 226.
 Francis 108.
 Frankfurt a. M. 88 104.
 Freiheitsparagraph 183 185 188.
 Frick 69 112.
 Fundamentalia 225 226.
 Garden City 143 206 223.
 Gardiner 49 137 138 140 141 145 155
 159 205 206 230 295 306 314—318.
 Gardner 145.
 Garvie 99 168 184 191 239.
 Gasparri 20 43 142 205—207 314—319.
 Gebete 40 49 141 204 205 309.
 Geiselman 293.
 Geisteszwang 134.
 Genf 46 144 221.
 Germanos 163 168 177 277.
 Gibbons 142 320.
 Gladstone 260.
 Glaubensbekenntnis 115 145 147 149
 173 279.
 Gleditsch 147.
 Glubokowsky 128—130 163 169.
 Gogarten 36.
 Gore 18 27 146 147 171 185 189.
 Gottheit Christi 114 115 118 138 139
 144 155 170 281.
 Gounelle 78 82 96 97 105 170.
 Granderath 303.
 Gregorius M. 294 296 310.
 Gustav Adolf 122.
 Guthke 24.
 Haag 10.
 Hadorn 97.
 Halifax 20 155 298.
 Halle 160.
 Hälsingborg 49 124.
 Harnack 35 111 158 246 272 289 292.
 Headlam 173 182.
 Heiler 17 23 64 65 68 72 73 85 96
 107 115 123 126 162 188 189 195
 211 220 223 281.
 Heilswege 131 170 218 225 237.
 Heim 79 293.
 Hellpach 84.
 Hellwig 29.
 Herbigny, d' 294.
 Hermelink 23 24 65 94 158 162 173
 174 181 182 203 221 223 225 228
 230 275.
 Herold 44.
 Herzog 229.
 Hieronymus 266.
 Hinschius 293.
 Hirsch 24 37 88 170 193 196 230.
 Hoffmann 100 101 165 201.
 Hollnsteiner 285.
 Home Reunion 14.
 Hünemann 1 32 221 234 285.
 Ihmels 74 78 149.
 „In dubiis libertas“ 134 197.
 Institut, Sozialwissenschaftliches 101.
 Institutionalismus 182.
 Interkommunion 15 17 64 164 183 184.
 Irenäus 27 201.
 Jentsch 291.
 Jeremias II. 179.
 Jerusalem 6.
 Jézéquel 38 229.
 Jhering 72.
 Johansson 41 73.
 Journet 65 72 131 221 261.
 „Juristenkirche“ 293—295.
 Kaftan, Th. 80 192.
 Calvinismus 76 81—83.
 Kant 290.

Kapler 51 92 98 126 177 239.
 Katholisch 95 214 216 217 219.
 Katz 119 159 162 191 219.
 Keller 1 28 35 101 103 211.
 Kihlén 31.
 Kirchenbünde 3—5.
 Kirchenrat 45 46 52 183.
 Klingemann 61 93.
 Knox 16.
 Koehlin 65 97.
 Kolping 105.
 Königsberg 89.
 Konstantinopel 22.
 Konstanz 9.
 Kopenhagen 10 50.
 Krebs 204.
 Krieg 71 92 255—263.
 Kriegsschuld 48 90 97—100.
 Krüger 197.
 Lacordaire 273.
 Lagarde 291.
 Lagerlöf 57 66.
 Laible 24 82 90 96 106 114 180.
 Lake 33.
 Lake Mohonk 6 8.
 Lambeth-Konferenzen 12—15.
 Lambeth-Quadrilateral 13 14.
 Lang, A. 175.
 Lang, H. 311.
 Latourette 292.
 Laun 24 25 51 160 177 182 185 191
 Lee 212. [192].
 Leere Kirchen 30.
 Leiber 41.
 Leo M. 293.
 Leo XIII. 17 204 220 238 243 253
 254 298 308 319 320.
 Lindskog 173.
 Lippert 86 277.
 Lisle 212—215.
 Lloyd George 258.
 Lofthouse 169.
 London 2 10.
 Lunn 51 127.
 Luther 93 112 121 132 133 171 177
 Luthertum 77—81. [225].
 Lynch 5 8 45.
 Macdonald 69.
 Macfarland 5 44 84.
 Mahling 54 65 96 132 133.
 Maistre 12.
 Manning, Kardinal 72 214 216 217.
 Manning, W. T. 135 139 141 185 190
 Mansfield 15. [265].
 Marini 155.
 Martin, A. v. 132 173 179.

Martin, K. 302.
 Mathews 64.
 Mausbach 132 237 242 251.
 McConnell 168.
 Mecheln 20 236 307.
 Mercier 20 140 155 200 299 307.
 Metzger 301.
 Mirbt 57 61 115 122 229 231.
 Missionskonferenzen 5—7 135.
 Mohonk 6 8.
 Moltke 256 259.
 Monod 99 102 125 169 239 279.
 Morehouse 186.
 Morgan 140.
 Mulert 203.
 Müller-Otfried 91.
 Müller-Schwefe 275.
 Mürren 51.
 Nansen 248.
 Naturrecht 251 252 254.
 Neander 22 210 211.
 Newman 16 72 213 215.
 New York 141.
 Nicaenum 115 173.
 Nicholai 175.
 Nizäa 52 58 102 103.
 Nizäa der Ethik 52.
 Ökumenisch 220 274 280.
 Order 138.
 Orthodoxen 1 17—19 21 22 32 47
 60—62 117 129 130 143 163 164
 175 177—179 188 277 284—286.
 Osborne 267.
 Ostenfeld 147 169 207.
 Oud Wassenaer 10 44.
 Oxford 6 150 153 155 221.
 Palmer 146 149 174 179.
 Panchristiani 21 222—224.
 Panevangelisch 23—25 223.
 Patres Unionis 285.
 Patrizi 215 216 236.
 Paulsen 289.
 Pazifismus 262.
 Perks 19.
 Pesch, Chr. 201 218 237 272.
 Peterborough 49.
 Pfannenstill 118.
 Pfeilschifter 18 34 36 140 232 246 285.
 Philipps 158.
 Photios 56 61 115.
 Pittsburg 15.
 Pius IX. 131 218.
 Pius X. 8 40 204 208 244 245.
 Pius XI. 129 210 211 220—229 241
 242 245 283—286 308 310.

- Portal 298.
 Prag 10 100 238.
 Prayer Book 16 230 283 312.
 Primat 21 154 155 174 237 291—293.
 Propaganda 274—277.
 Proselytenmacherei 21 129 148 276
 Prudentius 1 317. [277.
 Przywara 121.
 Pusey 217.
 Rade 79.
 Raffay 130.
 Reich Gottes 74—89.
 Reichmann 4 27 36 88 153 200 218
 246 302.
 Reinhold 241.
 Religionsgespräche 302 303.
 Religionskongresse 221.
 Richter 6 97.
 Rocha 276.
 Russische Kirche 1 22 32 60 145 163.
 Sabatier 310.
 Sakramente 152 153 175 176.
 Sandegren 44.
 Sasse 38 135 138.
 Satolli 220 320.
 „Schafsdiebstahl“ 276.
 Schenkel 2 109 276.
 Scherer 174.
 Schmidt, K. L. 292.
 Schreiber 2 10 48.
 Schuldbekenntnisse 26 27 111 112
 164 172 266.
 Schweden 17 30.
 Schwer 30.
 Seeckt 262.
 Siegmund-Schultze 9 11 38 42 54 61
 62 68 81 103 158 161 170 171 176
 180 182 186 208 223.
 Sierp 2 69 194.
 Simon 15 16 20 32 234 273.
 Simons 57 72 97 164.
 Sinaia 22.
 Sittenideal 151.
 Smyth 25.
 Söderblom 2 39 41 43—49 52 54 64
 83 85 96 103 113 115—123 125 126
 128 148 165 168 177 180—185 187
 188 201 203 211 214 224 232 236
 bis 239 286 303.
 Soziale Frage 70.
 Stählin 66 91 93.
 Stange, C. 288.
 Stange, E. 24 74 77.
 Stockholm 10 156 221.
 „Stockholm“ (Zeitschrift) 101.
 Stratmann 260.
 Suarez 251 257.
 Successio Apostolica 15 174 182 183.
 Synkretismus 281.
 Talbot 216.
 Temple 171 194.
 Tertullian 238.
 Thema-Ausschuß 149.
 Thimme 234.
 Thomas, Alb. 254.
 Thomas v. Aq. 72 95 117 132 133 238
 240 252 274 296.
 Thureau-Dangin 212.
 Topeka 139.
 Tourian 223.
 Tribe 103.
 Uhlhorn 31.
 Ullathorne 212 214.
 Unbefleckte Empfängnis 122 225 237.
 Undset 123.
 Upsala 43 44 46 60 64 206.
 Vanderpol 9.
 Vath 6.
 Vaticanum 303.
 Veit 307.
 Velehrad 285.
 Veller 29.
 Versailles 59 90 91 92 130.
 Völkerbund 74 90 91 93 97 248—250.
 Wallau 23 24 80 89 119 161 203 218
 274.
 Wassenaer 10 44.
 Weltbund 7—11.
 Weschle 119.
 Wilmot 191.
 Wilson 90 91 248.
 Winchester 100.
 Winkler 109 287.
 Wiseman 213—216.
 Wishart 75 90.
 Wolff 94.
 Woodlock 16.
 Zahn 291.
 Zankow 1 18 32 61 173 291.
 Zoellner 163 193.
 Zurburg 13 19.
 Zürich 50 52.
 Zwang zum Glauben 134.
 Zweig-Theorie 214—217.

86980

261.9 S

Pribilla, M.

T 93

Um kirchliche einheit

canon

261.9 S

P 93

86980

